ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA - Vol. XLVI. Fasc. II - Anno 1980

VOLUMEN XLVI FASCICULUS II MCMLXXX

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE
PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1980

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 – 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34266001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signalétique, Sciences Humaines* (Paris). The annual subscription is 18.000 Lire in Italy, and 20.000 Lire outside of Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

Las ciencias eclesiásticas rusas en la Unión Soviética, según la revista "Bogoslovskie Trudy"

« Con la bendición de Alejo, Patriarca de Moscú y de toda la Rusia, la editorial de Patriarcado de Moscú renueva la tradición de la publicación periódica de las obras de teólogos ortodoxos rusos, que serán editadas en forma de misceláneа anuales, denominadas « Estudios Teológicos » (Bogoslovskie Trudy) (1).

La finalidad de la publicación consiste en descubrir a la conciencia religiosa los tesoros espirituales de la Ortodoxia; familiarizar a los círculos teológicos de las Iglesias Ortodoxas hermanas y de las demás confesiones religiosas con los resultados alcanzados por el pensamiento teológico de nuestra patria; facilitar la expansión del horizonte teológico de los alumnos de nuestras escuelas teológicas y, en general, ayudar a la creatividad teológica de la Iglesia Rusa.

En las páginas de las misceláneа serán impresas obras consagradas a cuestiones de teología dogmática y moral, de la historia de la Iglesia, de liturgia, patrología, arte sagrada y a otros problemas, relacionados con la vida de la Iglesia Ortodoxa y con las interpelaciones de la conciencia ortodoxa ».

Con estas palabras de la primera página del primer volúmen de « Bogoslovskie Trudy » (BT), 1959/1960, el Patriarcado de Moscú reanudaba su gloriosa tradición de publicaciones científicas del saber cristiano y eclesial, describiendo su naturaleza, ámbito y finalidad. Para la más grande de las Iglesias Ortodoxas, cuyo espacio vital se extiende directamente sobre la mitad de Europa y de Asia, con una tradición de publicaciones académicas más que pujante en el siglo XIX y comienzos del XX, una sola

(1) « Bogoslovskie Trudy » sería literalmente « Obras Teológicas ». Mas ya a partir del vol. II (1960) los editores titulan los índices inglés y francés respectivamente con « Theological Studies » y « Études théologiques ».

publicación periódica con un solo numero al año, es realmente muy poco. Es, sin embargo, mucho más que entre 1917 y 1958, cuando las publicaciones académicas de la Iglesia Ortodoxa Rusa en la madre patria son inexistentes. Es de esperar, y no sólo para el bien de la Iglesia, que los años futuros abran a la grande vena del pensamiento ruso cristiano un acceso más fácil y amplio a los medios de comunicación en general y a la prensa en particular.

Veinte años despues del primero, apareció en 1979 el vigésimo volúmen de BT, dedicado enteramente al metropolita de Leningrado y Novgorod, Nikodim (Rotov) (2), muerto en los brazos del papa Luciani, Juan Pablo I, el 5 de septiembre de 1978. Es más que una coincidencia. Veinte años constituyen un jubileo. Con el vigésimo número, correspondiente a ese jubileo, BT celebra la memoria de quien parece haber tenido un papel importante en la aparición del primer número. En efecto, en 1959, no siendo aún obispo, Nikodim es nombrado responsable de la cancillería del Patriarcado de Moscú y suplente del presidente del departamento de relaciones exteriores del mismo, para ser al año siguiente, 1960, después de ser ordenado obispo, su presidente. Son precisamente los años de la gestación del primer volúmen de BT. En efecto, ese volúmen lleva en la tapa la fecha de 1959, y la de 1960 en la página interna del título. Son, significativamente, los años del inicio de la carrera episcopal y jerárquica de Nikodim. Su posición es tal que es difícil pensar que la revista BT haya nacido sin su influjo.

El formato de BT es 17×26. El promedio de páginas por número es de 240, quizá alguna menos, lo cual nos arroja un total de más o menos 4.800 páginas publicadas en 20 años. Hasta 1969 inclusive no ha sido respetado el ritmo previsto de un volúmen al año, no habiendo aparecido los de los años 1962, 1963, 1965, 1966, 1967 y 1969. Ese retraso ha sido recuperado después con dos volúmenes anuales en los años 1971, 1972, 1973, 1975, 1976 y 1978. De ese modo, en veinte años (1959-1979) fueron publicados exactamente veinte volúmenes. La tirada es de 5000 ejemplares.

(2) La introducción a ese volúmen (pgs. 3-4) es obra del metropolita Antonio (Mel'nikov), sucesor de Nikodim en la cátedra de Leningrado. La bibliografía de las obras de Nikodim (Rotov) (*Bibliografija trudov mitropolita Nikodima, ib.* pgs. 241-248) es de Avgustin Nikitin.

No es posible ni tendría objeto describir detalladamente algo tan heterogéneo como una miscelánea. Me limito por lo tanto a reunir por temas los diversos escritos, para ofrecer un panorama de la ciencia teológica rusa actual como resulta de BT. Cito todos los títulos con sus autores (3), de modo que desde ese punto de vista la imágen es completa para los 20 primeros volúmenes. Según la lógica vital, algunos escritos son heterogéneos, o sea difíciles de catalogar. Lo hago según sus temas y puntos de vista prevalentes.

La teologia rusa se presenta a sí misma

Queriendo conocer la teología de una determinada Iglesia lo lógico es comenzar por preguntárselo a ella misma. En cuanto a la teología rusa actual, nos la presenta el obispo Pitirim (Nečaev), presidente de las ediciones del patriarcado de Moscú. La presentación tuvo lugar en el segundo encuentro con los representantes de la Iglesia Evangélica de Alemania, en Zagorsk 12-15 octubre 1963. Pitirim nos ofrece una densa visión sintética de los problemas más recientes a partir de fines del siglo pasado (4). En su reseña, que llama « incompleta » (5), él destaca la eclesiología, la soteriología, la sofiología, y, más recientemente, el conjunto de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad, Iglesia y mundo.

Pitirim parte en realidad desde fines del siglo XVIII. Insiere la teología rusa donde realmente tiene sus raíces, o sea, en la grande experiencia religiosa, social y aún cósmica de su iglesia. Se trata de una experiencia histórica que se prolonga hasta nuestros días, sin perder la propia autenticidad dentro de

(3) Salvo las intervenciones de los representantes de las Iglesias Evangélicas de Alemania y Finlandia, fáciles de encontrar en las páginas en que BT publica las actas de esos encuentros, que cito en la nota 31.

(4) *Osnovnye problemy sovremennogo bogoslovskogo issledovanija v ich razvitii s konca XIX veka*, BT 5 (1970) 215-226. La presentación del obispo Pitirim (Nečaev) fué completada en cuanto a los estudios litúrgicos por A. I. Georgievskij, cfr. ib. pp. 227-229: *Vystuplenie prof. A. I. Georgievskogo po dokladu episkopa Pitirima.*

(5) Ob. cit. en la nota anterior, pg. 226.

un contexto socio-cultural y político ya muy diverso. Veamos sus rasgos fundamentales, según PITIRIM.

El renacimiento teológico ruso tiene su orígen en el interés moderno por la patrística, que cuajó en numerosas traducciones y estudios académicos. Los que en ésto marcaron la dirección han sido, entre otros, Paisij VELIČKOVSKIJ (1722-1794) y el metropolita de Moscú Filarete DROZDOV (1783-1867).

Esa veneración renovada por el pensamiento de los Padres hizo renacer el interés teológico también en otros sectores, en primer lugar en el de la eclesiología. Comenzando por las obras de la escuela khomiakoviana, la Iglesia es concebida como un organismo vivo de gracia, en cuyo seno « se realiza la salvación (...) en virtud de la viva comunión de amor en la unidad de la gracia y de la libertad humana, que se manifiesta en la forma histórica concreta y real » (6). El resultado definitivo de tal concepción es una actitud profundamente ecuménica, uno de cuyos frutos es la actividad ecuménica actual de la Iglesia Rusa. De este modo lo positivo y esencial de la intuición eclesial iniciada por Khomjakov es reconocido por PITIRIM como parte del patrimonio de la Iglesia Rusa y del ecumenismo.

Como tercer argumento PITIRIM toca la sofiología, o sea el tentativo de resolver el problema de la naturaleza de la sabiduría divina existente en el mundo. Ese tema ha ocupado « a los mejores filósofos-teólogos rusos: V. S. Solov'ev, S. N. Bulgakov, Eugenio y Sergio Trubeckoj, al sacerdote P. Florenskij » (7). Asumiendo la misma actitud de pluralismo ecuménico que había tomado en el caso de la corriente khomiakoviana, PITIRIM reconoce al menos implícitamente también a los sofiánicos el derecho de ciudadanía en el seno de la Iglesia Ortodoxa, advirtiendo por lo demás que « el problema de la sofiología representaba una región limitada del pensamiento especulativo », que « no atraía a un gran número de partidarios y se quedaba en la esfera de intereses estrictamente académicos » (8).

PITIRIM enumera después toda una serie de intereses más particulares en que se desplegó el renacimiento teológico en cuestión: concilios ecuménicos, agiología, iconografía y arqueología,

(6) Ib. pg. 217.
(7) Ib. pg. 221.
(8) Ib. pg. 223.

teología litúrgica; nace también una escuela rusa de textología bíblica, que, junto con la antropología cristiana, es hoy en día centro de un renovado interés.

Por último PITIRIM destaca la teorización de la posición y del papel de la Iglesia en este mundo. Su pensamiento, indicado brevemente tanto con silencios como con palabras, representa sin duda el de una buena parte de la jerarquía eclesiástica rusa, ya que su actuación, y su no-actuación, concuerda con él. Éste está articulado en dos componentes, que suponen ambas la aceptación de la situación real, « como hecho cumplido » (9). Una de ellas es la lucha por la paz, exigencia primordial del mensaje cristiano antes de ser una conveniencia exigida por la situación de hecho. La otra está dada por el esfuerzo de descifrar el significado cristiano del nuevo órden social, esfuerzo que representa para el teólogo un desafío, para unir los esfuerzos de la Iglesia con las *tendencias* constructivas de la « forma social » concreta en pos de la justicia social, igualdad, etc..., tendencias que son « conformes a la finalidad primordial del Creador » (10). En la concepción de PITIRIM se puede ver la intuición eclesiológica fundamental común entre los sofiánicos, y no sólo entre ellos, de que la Sabiduría Divina está a la obra también más allá de los límites visibles de la Iglesia. Todo eso indica una gran apertura hacia el exterior y hacia el interior de la Iglesia, según el mejor universalismo cristiano.

Corrientes y autores destacados

Dos corrientes teológicas ocupan más espacio y están puestas en mayor relieve. En la persona de Vladimir LOSSKIJ viene destacada la escuela que sin ser tradicionalista, puede ser llamada *tradicional*. La otra es la *sofiánica*, en la persona de Pavel FLORENSKIJ. De V. LOSSKIJ encontramos sobre todo versiones rusas de obras escritas por él en francés (11), mientras P. FLORENSKIJ

(9) Ib. pg. 224.
(10) Ib. pg. 225.
(11) A Vladimiro LOSSKY está dedicado el volúmen octavo de BT (1972). El prefacio es debido a la pluma del obispo ANTONIO (MEL'NIKOV). Las obras de Vladimiro LOSSKIJ que figuran en ese volúmen son: *Očerk*

es honrado con la publicación de tres escritos inéditos: a) « Iconóstasis », ensayo original de estética cristiana ([12]); b) una serie de lecciones con su desarrollo posterior, que podemos bautizar en su conjunto como la « filosofía del culto » ([13]), ya que él mismo solía llamar así sus lecciones en la Academia Eclesiástica de Moscú, en los años 1908-1919 ([14]); c) un estudio juvenil sobre la Iglesia, escrito en 1906, durante su tercer año como estudiante en la Academia Eclesiástica de Moscú ([15]). P. FLORENSKIJ no pretende decir siempre dogmas universalmente reconocidos ni mucho menos. Con todo esas obras, sobre todo las dos primeras, contienen sin más un pensamiento experiencial, filosófico-teológico y contemplativo muy denso, que espera aún la alta apreciación crítica que se merece.

---

mističeskago bogoslovija Vostočnoj Cerkvi (pp. 7-128); *Dogmatičeskoe bogoslovie* (129-183); « *Videnie Boga* » *v vizantijskom bogoslovii* (187-194); *Palamitskij sintez* (195-203); *Gospodstvo i carstvo* (205-214). Otras obras de V. LOSSKIJ: en el vol. 14 de BT (1975): *Apofaza i troičeskoe bogoslovie* (95-104); *Bogoslovie obraza* (105-113); *Bogoslovskoe ponjatie čelovečeskoj ličnosti* (113-120). En el vol. 18 de BT (1978): *Predanie otcov i scholastika* (118-124); *Bogovidenie v biblejskom obraze mysli i bogomyslii otcov pervych vekov* (125-135). *Dogmat o neporočnom začatii*, BT 14 (1975) 121-125. Han escrito sobre Vladimiro LOSSKIJ: A. V. VEDERNIKOV, *Vladimir Losskij i ego bogoslovie*, BT 8 (1972) 215-230; I. MEJENDORF, *Predislovie k knige Vl. Losskogo* « *Bogovidenie* », BT 8 (1972) 231-232; N. D. MEDVEDEV, *Antropologičeskij etjud*, BT 16 (1976) 188-201.

La lista de las obras publicadas de Vl. Losskij que aparece en BT (*Spisok opublikovannych trudov Vl. Losskogo*, BT 8 [1972] (233-236) ha sido completada por N. D. MEDVEDEV, *Bog i čelovek po bogosloviju V. N. Losskogo*, Roma 1979, pgs. 156-164.

([12]) *Ikonostas*, BT 9 (1972) 83-148. La presentación es de A. PROSVIRNIN, *Iz bogoslovskogo nasledija svjaščennika Pavla Florenskogo*, ib. 80-81.

([13]) *Iz bogoslovskogo nasledija*, BT 17 (1977) 85-248. Hé aquí los títulos de esas lecciones: *Strach Božij* (ib. 88 ss.), *Kul't, religija i kul'tura* (ib. 101 ss.), *Tainstva i obrjady* (ib. 135 ss.), *Dedukcija semi tainstv* (ib. 143 ss.) *Osvjaščenie real'nosti* (ib. 147 ss.) *Svideteli* (ib. 156 ss.), *Slovesnoe služenie, molitva* (ib. 172 ss.), *Filosofija kul'ta* (ib. 195-248).

([14]) Cfr. P. FLORENSKIJ, *Iz bogoslovskogo nasledija*, introducción de la redacción, BT 17 (1977) 85.

([15]) *Ekkleziologičeskie materialy. Ponjatie Cerkvi v Svjaščennom Pisanii*, BT 12 (1974) 73-183.

Hay otros dos autores que BT destaca. Son: el metropolita de Leningrado NIKODIM (ROTOV) ([16]) y el liturgista N. D. USPENSKIJ ([17]).

Ecumenismo

I. – Con alguna excepción ([18]) dominan netamente el espíritu y la preocupación ecuménicos. Además de temas específicamente tales, como el concepto de catolicidad en cuanto problema ecuménico, tocado por N. A. ZABOLOTSKIJ ([19]), el valor dogmático de los textos simbólicos de la Iglesia Ortodoxa, por el obispo VASILIJ (KRYVOŠEIN) ([20]), los principios del ecumenismo ortodoxo, por A. I. OSIPOV ([21]), la importancia teológica y eclesiológica de los concilios ecuménicos y locales, de nuevo por N. A. ZABOLOTSKIJ ([22]), y, en general, de la tradición, por V. I. TALYZIN ([23]), el bautismo, por M. SPERANSKIJ ([24]) y el obispo MICHAIL (MUD'JUGIN) ([25]), considerado también desde la óptica de su necesidad o no para pertenecer a la Iglesia, por L. VORONOV ([26]),

([16]) El perfil teólogico de NIKODIM (ROTOV) ha sido escrito por I. C. MIRONOVIČ, *O bogoslovskich vozzrenijach mitropolita Nikodima*, BT 20 (1979) 5-14. Cfr. también las notas 2, 16, 48, 85, 130, 148, 149.

([17]) Sobre N. D. USPENSKIJ cfr. más adelante el subtítulo « Liturgia ».

([18]) P. A. ČEREMUCHIN, en sus dos artículos soteriológicos [*Konstantinopol'skij Sobor 1157 goda i Nikolaj, episkop Mefonskij*, BT I (1959/60) 85-109; *Učenie o domostroitel'stve spasenija v vizantijskom bogoslovii*, BT 3 (1964) 145-185] expresa conceptos y se sirve de expresiones que no habría usado si hubiese escrito después del Concilio Vaticano II.

([19]) *Kafoličnost' – problema ekumenizma*, discurso de defensa de tesis BT 6 (1971) 220-225.

([20]) *Simvoličeskie teksty v Pravoslavnoj Cerkvi*, BT 4 (1968) 5-36.

([21]) *O nekotorych principach pravoslavnogo ponimanija ekumenizma*, BT 18 (1978) 180-187.

([22]) *Bogoslovskoe i ekkleziologičeskoe značenie Vselenskich i Pomestnych Soborov v Drevnej Cerkvi*, BT 5 (1970) 244-254.

([23]) *Cerkovnoe Predanie*, BT 4 (1968) 221-225.

([24]) *6-ja glava poslanija apostola Pavla k rimljanam; ekzegetičeskij analiz soderžanija*, BT 10 (1973) 109-112.

([25]) *Kommentarij k 3-ej glave evangelija ot Ioanna*, BT 10 (1973) 102-109.

([26]) *Kreščenie i prinadležnost' k Cerkvi; vzgljad na sostojanie nekreščennogo čeloveka; po učeniju svjatych otcov do IV-V v.*, BT 10 (1973) 134-140.

la justificación por la fe, por N. Uspenskij (27), la Eucaristía y la unidad de los cristianos, por el obispo Michail (Mud'jugin) (28) y V. D. Saryčev (29), y otros, el diálogo ecuménico sirve a la Iglesia Rusa para presentar su fisionomía teológica a otras Iglesias, como en el caso ya mencionado de la presentación a la Iglesia Evangélica de Alemania en la persona del obispo Pitirim (Nečaev) (30), y para formular sus posturas teológicas y eclesiales frente al mundo y a los problemas actuales. El ya nombrado diálogo con la Iglesia Evangélica de Alemania y el llevado con la de Finlandia (31), conjuntamente con la actividad en favor de

(27) *Spasenie čerez veru*, BT 4 (1968) 217-220.
(28) *Evcharistija i edinenie christian*, BT 7 (1971) 222-231; *Evcharistija hah novozavetnoe žertvoprinošenie*, BT 11 (1973) 164-173.
(29) *O Evcharistii*, BT 11 (1973) 173-181.
(30) Cfr. pgs. 283-285. La recensión de la revista veterocatólica *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (julio-sept. 1956, fasc. 3), de A. Sergeenko (BT 1, 1959/60, 175-180) es una manifestación del interés complementario, el de conocer a las otras Iglesias.
(31) Hé aquí los temas de esos encuentros:
A) Con la Iglesia Evangélica de Alemania:
1) En *Arnoldshain*, 27-29 octubre 1959 (BT 4 [1968] 203-248):
a) La tradición de la Iglesia; b) la justificación por la fe.
2) En *Zagorsk*, 12-25 octubre 1963 (BT 5 [1970] 153-243):
a) La actividad salvadora de Dios mediante el Espíritu Santo en la liturgia y en los sacramentos; b) La importancia teológica y eclesiológica de los concilios ecuménicos y locales. Además, fué presentada la problemática teológica de la Iglesia Ortodoxa Rusa (cfr. pgs. 000 de este artículo) y la de la Evangélica.
3) En *Höchst*, 3-8 de marzo 1967 (BT 6 [1971] 151-206):
a) La reconciliación según la Sagrada Escritura; b) la realización de la reconciliación en la vida y en la actividad de la Iglesia; c) La reconciliación por Cristo y la paz sobre la tierra.
4) En *Zagorsk*, 12-19 septiembre de 1969 (BT 10 [1973] 90-170):
a) El hombre bautizado como colaborador en la actividad reconciliadora de Dios en el mundo; b) la exégesis del tercer capítulo del evangelio de s. Juan y del sexto de la carta a los Romanos; c) los modelos de la espiritualidad ortodoxa y los de la Iglesia Evangélica; d) el bautismo y la pertenencia a la Iglesia; e) el servicio del bautizado al mundo según el testimonio de los Padres de la Iglesia; f) el servicio del bautizado en el mundo y la colaboración de los cristianos con los no cristianos.
B) Con la Iglesia Evangélica de Finlandia.
1) En *Turhu*, 19-22 de marzo 1970 (BT 7 [1971] 212-256):

la paz, sirvió, por ejemplo, de ocasión para tocar una serie de temas correspondientes a los de la constitución apostólica « Gaudium et spes » del Vaticano II, que giran en torno a la problemática de la Iglesia en el mundo, de los cuales hablaremos aún más adelante (32).

El problema del calendario eclesiástico, que no carece de importancia ecuménica, ha sido objeto de tres estudios. D. P. Ogickij lo toca primero más bien en general (33), para ocuparse luego de las normas canónicas de la fecha pascual en conexión con la situación actual (34). L. Voronov toma en consideración el problema del calendario a la luz de las resoluciones del primer concilio ecuménico sobre la fecha pascual, tratando de encontrar vías para la colaboración entre las Iglesias en este campo (35).

Sagrada Escritura

Los estudios bíblicos están representados con relativa parsimonia.

En el ámbito de la textología bíblica se destaca K. I. Logačev, que considera las ediciones críticas de los textos de la Sagrada Escritura desde el punto de vista de su representatividad

a) Eucaristía y unidad de los cristianos; b) el fundamento teológico de la actividad de la Iglesia por la paz.
2) En *Zagorsk*, 12-16 diciembre 1971 (BT 11 [1973] 162-209):
a) Eucaristía; b) justicia, paz y violencia.
Nótese que BT publica dentro de las páginas citadas aqui también las intervenciones de los representantes de esas Iglesias Evangélicas. Cfr. también la nota 3.
(32) Cfr. pgs. 300-302.
(33) *Problema cerkovnogo kalendarja*, BT 4 (1968) 109-116.
(34) *Kanoničeskie normy pravoslavnoj paschalii i problema datirovhi Paschi v uslovijach našego vremeni*, BT 7 (1971) 204-211.
(35) *Kalendarnaja problema. Ee izučenie v svete rešenij Pervogo Vselenshogo Sobora o paschalii i izyskanie puti h sotrudničestvu meždu Cerkvami v etom voprose.* BT 7 (1971) 170-203. — Sobre el problema de la celebración común de la Pascua cfr. Vittorio Peri, *Decisi passi della Chiesa Ortodossa verso una celebrazione comune della Pasqua*, en *L'Osservatore Romano*, 25 de mayo 1980, pg. 4.

del material manuscrito ([36]). Él publica los documentos de la Comisión Bíblica Rusa, constituída el 28 de enero de 1915. Aparecen así por su obra primero 31 documentos, sobre la edición científica eslava del Antiguo Testamento que dicha Comisión tenía en perspectiva ([37]), y luego otros 37, sobre la organización, los principios de trabajo y la actividad de la mencionada Comisión en los años 1915-1921 ([38]). K. I. LOGAČEV toca también los problemas léxico-fraseológicos de la versión rusa del Nuevo Testamento ([39]) y, junto con V. SOROKIN, las dificultades actuales de la versión rusa de la Sagrada Escritura ([40]). A la textología bíblica pertenecen también el artículo de A. IVANOV sobre los documentos textuales de los escritos neotestamentarios ([41]) y una relación de V. SOROKIN sobre el libro de Millar BURROWS, *More Light on the Dead Sea scrolls*, publicado en New York en 1958 ([42]). El arzobispo ANTONIJ (MEL'NIKOV) publica sus reflexiones de historia neotestamentaria ([43]), M. K. SPERANSKIJ un estudio histórico-exegético sobre el apóstol y evangelista Mateo ([44]) y A. M. BUCHAREV otro sobre las epístolas católicas ([45]). A. E. KARMANOV da a conocer una larga recensión del libro de E. GALBIATI y A. PIAZZA, *Pagine difficili della Bibbia* (5a. ed., Milano 1956) ([46]).

([36]) *Kritičeskie izdanija tekstov Svjaščennogo Pisanija kak predstaviteli rukopisnogo materiala*, BT 14 (1975) 144-153.

([37]) *Dokumenty Biblejskoj Komissii. Rukopisnyj material dlja naučnogo izdanija slavjanskogo perevoda Vetchogo Zaveta*, BT 13 (1975) 208-235.

([38]) *Dokumenty Biblejskoj Komissii. Organizacija, principy raboty i dejatel'nost' Komissii v 1915-1921 godach*, BT 14 (1975) 166-256.

([39]) *K voprosu ob ulučšenii russkogo perevoda Novogo Zaveta (leksiko-frazeologičeskie problemy russkogo perevoda)*, BT 14 (1975) 160-165.

([40]) *Aktual'nye problemy russkogo perevoda Svjaščennogo Pisanija*, BT 14 (1975) 154-159.

([41]) *Tekstual'nye pamjatniki Svjaščennych Novozavetnych pisanij*, BT 1 (1959/60) 53-83.

([42]) BT 6 (1971) 235-240.

([43]) *Iz evangel'skoj istorii*, BT 6 (1971) 5-46.

([44]) *Svjatoj apostol i evangelist Matfej (istoriko-ekzegetičeskij očerk)*, BT 3 (1964) 5-33.

([45]) *O sobornych apostol'skich poslanijach*, BT 9 (1972) 149-225.

([46]) BT 2 (1962) 207-216. Pertenecen a la teologia bíblica los artículos que cito en las notas 24, 25 y 85.

Liturgia ([47])

Los estudios litúrgicos están dominados por N. D. USPENSKIJ, a quien está dedicado el volúmen 13 de BT, en ocasión del cinquentenario de su actividad científica ([48]). Antes de enumerar sus producciones conviene hacer resaltar que está muy viva la memoria de su predecesor y maestro, A. A. DMITRIEVSKIJ, la bibliografía de cuyas obras compila L. MACHNO ([49]). Sobre A. A. DMITRIEVSKIJ, llamado el Goar ruso, escriben B. I. SOVE ([50]), P. V. URZUMČEV ([51]) y el mismo N. D. USPENSKIJ ([52]).

Además de lo apenas citado, de N. D. USPENSKIJ encontramos otros estudios sobre numerosos temas, que pongo por órden de aparición: las vísperas bizantinas ([53]); las oraciones de la Eucaristía de s. Basilio Magno y de s. Juan Crisóstomo en el ordo de la Liturgia Bizantina ([54]); el troparion del apóstol Lucas en el original griego ([55]); los kondakion de s. Roman el Cantor ([56]); Goar ([57]); el conflicto entre dos teologías en ocasión de la corrección de los libros litúrgicos rusos en el siglo XVII ([58]); un ensayo

([47]) El calendario, que de suyo es un problema litúrgico, está clasificado dentro del « ecumenismo » (cfr.), puesto que hoy en día este tema es tratado prevalentemente bajo esa óptica. Cfr. también la nota 4.

([48]) En esa ocasión le dedica un homenaje el metropolita NIKODIM (ROTOV), *Blagoslovennyj jubilej*, BT 13 (1975) 5-7; presenta su vida y actividad P. URŽUMCEV, *Professor Nikolaj Dmitrievič Uspenskij (k 50-letiju naučnoj dejatel'nosti)*, ib. pgs. 8-19.

([49]) *Spisok trudov prof. A. A. Dmitrievskogo v porjadke ich publikacii*, BT 4 (1968) 95-107.

([50]) *Russkij Goar i ego škola*, BT 4 (1968) 39-84.

([51]) *Škola « russkogo Goara » v Leningradskoj Duchovnoj Akademii*, BT 4 (1968) 91-93.

([52]) *Iz ličnich vospominanij ob A. A. Dmitrievskom*, BT 4 (1968) 85-89.

([53]) *Pravoslavnaja večernja (istoriko-liturgičeskij očerk)*k, BT 1 (1959/60) 5-52.

([54]) *Molitvy Evcharistii sv. Vasilija Velikogo i sv. Ioanna Zlatousta v čine Pravoslavnoj Liturgii*, BT 2 (1961) 63-76.

([55]) *Tropar apostolu Luke v grečeskom ego podlinnike*, BT 2 (1961) 77-81.

([56]) *Kondaki svjatogo Romana Sladkopevca*, BT 4 (1968) 191-201.

([57]) *O Goare*, BT 4 (1968) 37-38.

([58]) *Kollizija dvuch bogoslovij v ispravlenii russkich bogoslužebnych knig v XVII veke*, BT 13 (1975) 148-171.

de análisis histórico-litúrgico de la anáfora de s. Juan Crisóstomo ([59]); la Liturgia de los presantificados ([60]), y, como último tema aparecido, la vigilia nocturna en el Oriente Ortodoxo y en la Iglesia Rusa ([61]).

La bibliografía de las obras de N. D. USPENSKIJ ha sido compilada por P. DUDINOV ([62]) y su actividad musicológica es objeto de un artículo de N. IVANOV ([63]).

Además de N. D. USPENSKIJ encontramos otros autores. L. VORONOV publica dos artículos: dedica uno a la liturgia según el « Testamentum Domini Nostri Jesu Christi » 1,23 ([64]), admitiendo en el otro un retorno gradual y prudente a la recitación en alta voz de las anáforas eucarísticas ([65]). N. DESNOV aboga por la vuelta a la forma antigua del diálogo entre el sacerdote y el diácono después de la grande entrada, en la Liturgia de S. Juan Crisóstomo, que hoy contiene contrasentidos litúrgicos ([66]). B. I. SOVE estudia la revisión de los libros litúrgicos en Rusia en los siglos XIX y XX ([67]).

([59]) *Anafora (opyt istoriko-liturgičeskogo analiza)*, BT 13 (1975) 40-147.

([60]) *Liturgija Preždeosvjaščennych darov (istoriko-liturgičeskij očerk)*, BT 15 (1976) 146-184.

([61]) *Čin vsenoščnogo bdenija ('e 'Agrypnia) na Pravoslavnom Vostoke i v Russkoj Cerkvi*, BT 18 (1978) 5-117; la continuación en 19 (1978) 3-69. Se trata de su disertación para el grado de « maestro » en teología, escrita en 1941-1945, y puesta al día para la publicación. Ya antes, en su forma manuscrita non retocada, ha sido presentada y examinada por M. ARRANZ, *L'office de la veillée nocturne dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise russe*, en *Orientalia Christiana Periodica*, 42 (1976), fasc. I, pgs. 116-155; fasc. II pgs. 402-425.

([62]) *Spisok trudov professora N. D. Uspenskogo*, BT 13 (1975) 20-25.

([63]) *Muzykovedčeskaja dejatel'nost' professora N. D. Uspenskogo*, BT 13 (1975) 26-39.

([64]) *Liturgija po « Testamentum Domini Nostri Jesu Christi » (1,23)*, BT 6 (1971) 207-219.

([65]) *K voprosu o tak nazyvaemom « tajnom » čtenii svjaščennoslužitelem evcharističeskich molitv vo vremja Božestvennoj Liturgii*, BT 4 (1968) 169-180.

([66]) *Nedoumennyj vopros iz čina Liturgii svjatogo Ioanna Zlatousta*, BT 4 (1968) 181-189.

([67]) *Problema ispravlenija bogoslužebnych knig v Rossii v XIX-XX vekach*, BT 5 (1970) 25-68.

La patrística

Además de los temas ecuménicos o de los formulados en ocasión de ese diálogo y desde esa perspectiva, que ya hemos enumerado, la teología rusa, que ocupa en BT el número más conspicuo de páginas, se manifiesta en otros muchos aspectos. Uno de ellos es la importancia atribuída a las obras de los Padres de la Iglesia, lo que confirma que éstos siguen desempeñando en ella un papel privilegiado hoy como ayer.

Hé aquí las obras y comentarios que encontramos: P. BUBURUZ traduce al ruso la « Traditio Apostolica » de san Hipólito Romano ([68]); I. V. POPOV publica un estudio completo sobre san Hilario de Poitiers ([69]); el obispo MICHAIL (ČUB) se especializa en san Metodio de Olimpo, comenzando por traducir al ruso diversos extractos del códice eslavo de las obras de ese padre, sobre todo en base el manuscrito Q I 265 de la biblioteca de Saltykov Ščedrin de Leningrado ([70]), y el tratado sobre el libre albedrío ([71]), para estudiar luego su teología ([72]), sus fuentes bíblicas ([73]), la tradición de la Iglesia en sus obras ([74]) y el lugar que ocupan en ellas la filosofía y la literatura griegas ([75]).

De san Agustín, a quien dedican sendos artículos el arzobispo PITIRIM (NEČAEV) ([76]) y el metropolita ANTONIJ (MEL'NI-

([68]) *« Apostol'skoe Predanie » sv. Ippolita rimskogo*, BT 5 (1970) 283-296.

([69]) *Svjatoj Ilarij, episkop Piktavijskij*, BT 4 (1968) 127-168; 5 (1970) 69-151; 6 (1971) 117-150; 7 (1971) 115-169.

([70]) *Izvlečenie iz slavjanskogo sbornika tvorenij sv. svjaščennomučenika Mefodija; russkij perevod s primečanijami*, BT 2 (1961) 143-203.

([71]) *Dialog sv. svjaščennomučenika Mefodija « O svobode voli »; russkij perevod, izloženie i predislovie episkopa Michaila (Čub)*, BT 3 (1964) 187-208.

([72]) *Svjatoj svjaščennomučenik Mefodij i ego bogoslovie*, BT 10 (1973) 7-58; 11 (1973) 5-54.

([73]) *K voprosu ob istočnikach bogoslovija sv. svjaščennomučenika Mefodija: Svjaščennoe Pisanie v tvorenijach sv. Mefodija*, BT 13 (1975) 172-180.

([74]) *Predanie Cerkvi v bogoslovii sv. Mefodija*, BT 14 (1975) 126-133.

([75]) *Grečeskaja filosofija i literatura v tvorenijack sv. Mefodija*, BT 14 (1975) 134-143.

([76]) *O blažennom Avgustine*, BT 15 (1976) 3-24.

KOV) [77], aparecen en ruso « De catechizandis rudibus » [78] y luego las « Confesiones » [79].

De san Atanasio el Grande se publica la homilía sobre la encarnación del Dios Verbo y su venida en la carne [80]. I. V. POPOV publica un estudio sobre s. Anfiloquio de Iconio [81].

M. A. STAROKADOMSKIJ escribe un artículo sobre el neoplatonismo y el cristianismo [82]. V. L. SARYČEV es el autor de un breve estudio sobre el conocimiento de Dios en los Padres [83].

Además, la teología de los Padres aparece constantemente en mayor o menor grado en todos los escritos teológicos. Muy marcadamente, por ejemplo, en los soteriológicos.

Soteriología

La cristologia, si está presente, como es lógico, en todas partes, sobre todo en los estudios patrísticos, no representa un interés especifico directo, si no es en el boletín bibliográfico del obispo MICHAIL (ČUB) sobre ese tema en la teología occidental [84]. Por el contrario un puesto de preeminencia lo ocupa la soteriología, que, entre otras cosas, va encontrando siempre más sus raíces bíblicas, y sobre todo las patrísticas. En diálogo ecuménico con la Iglesia Evangélica de Alemania, el metropolita NIKODIM (ROTOV) analiza exegéticamente Jn 15,3 (« vosotros ya estáis limpios gracias a la palabra que os he anunciado »), concluyendo que la palabra de Dios es tan sólo uno de los medios de purificación que se dan en la Iglesia [85]. K. E. SKURAT estudia la soteriologia de san Ireneo de Lyon [86] y la de san Atanasio [87]. A pesar de sus deficiencias científicas y ecuménicas [88] Pavel ČEREMUCHIN tiene el mérito de llamar nuevamente la atención sobre la importancia soteriológica de los concilios constantinopolitanos de los años 1156/57 [89] y la del medioevo bizantino [90]. Los mencionados concilios pusieron en claro que si Jesucristo, en su humanidad, es el que ofrece el sacrificio de la cruz y el eucarístico, en su divinidad es también el que lo recibe y acepta, juntamente con el Padre y el Espíritu. El obispo MICHAIL (MUD-JUGIN) investiga las raíces bíblicas y patrísticas de la soteriología subjetiva [91] y, en el diálogo ecuménico con la Iglesia Evangélica de Finlandia, expone una breve síntesis de ella [92], mientras Avgustin NIKITIN trata a su vez de concentrar en pocas páginas, siguiendo criterios de catequesis apologética, lo específicamente cristiano de la reconciliación entre el hombre y Dios [93].

La obra salvífica del Espíritu Santo en la liturgia y en los sacramentos ha sido tocada por N. D. USPENSKIJ [94].

El tema soteriológico, en su extensión a la sociedad humana y en general al mundo, encuentra luego su continuación en el de la actividad de la Iglesia por la paz y en el de su servicio y lugar en el mundo, de los cuales hablamos más adelante [95].

[77] *Blažennyj Avgustin kak katechizator*, BT 15 (1976) 56-60.

[78] *Ob obučenii oglašaemych*, BT 15 (1976) 25-55.

[79] *Ispoved'*, BT 19 (1978) 71-264.

[80] *Slovo o voploščenii Boga Slova i o prišestvii Ego k nam vo ploti*, BT 11 (1973) 129-161.

[81] *Svjatoj Amfilochij, episkop Ikonijskij*, BT 9 (1972) 15-79.

[82] *Neoplatonizm i christianstvo*, BT 12 (1974) 209-216.

[83] *Svjatootečeskoe učenie o bogopoznanii*, BT 3 (1964) 34-63.

[84] *Christologičeskie problemy v zapadnom bogoslovii*, BT (1968) 281-288. Se trata de una « Buchbeschprechung » de la obra colectiva, protestante y católica, *Der historische Jesus und der kerygmatische Kristus*, Berlin 1960, pp. 710.

[85] *Nekotorye materialy dlja iz/jasnenija teksta: « vy uže očiščeny čerez slovo kotoroe ja propovedal vam » (In 15,3)*, BT 6 (1971) 151-155.

[86] *Soteriologija svjatogo Irineja Lionskogo*, BT 6 (1971) 47-78.

[87] *Soteriologija sv. Afanasija Velikogo*, discurso de defensa de la tesis homónima para el título de « maestro » en teologia, BT 7 (1971) 257-262.

[88] Cfr. nota 18.

[89] *Konstantinopol'skij Sobor* 1157 *goda i Nikolaj, episkop Mefonskij*, BT 1 (1959/60) 120-128.

[90] *Učenie o domostroitel'stve spasenija v vizantijskom bogoslovii. Episkop Nikolaj Mefonskij, mitropolit Nikolaj Kavasila i Nikita Akominat*, BT 3 (1964) 145-185.

[91] *Osnovy pravoslanogo učenija o ličnom spasenii po sv. Pisaniju i svjatootečeskim vyskazyvanijam (osnovy pravoslavnoj sub/ektivnoj soteriologii)*, BT 10 (1973) 171-174. Se trata de las tesis de la disertación homónima para el grado de « maestro » en teologia.

[92] *Spasenie i opravdanie (opyt kratkogo raskrytija pravoslavnoj sub/ektivnoj soteriologii)*, BT 7 (1971) 231-239.

[93] *Pravoslavnoe učenie o primirenii meždu Bogom i čelovekom*, BT 18 (1978) 188-222.

[94] *Spasajuščie i osvjaščajuščie dejstvija Božii čerek Svjatogo Ducha v bogosluženii i tainstvach*, BT 5 (1970) 196-204.

[95] Cfr. pgs 300-302.

Mariología

El tema mariológico ha sido tocado por tres autores. V. D. SARYČEV expone en breve los puntos más salientes del culto mariano y de la doctrina que supone ([96]). Vladimir SOROKIN estudia el dogma de la Asunción de María desde el punto de vista ortodoxo ([97]). De V. LOSSKIJ se publica un artículo muy contrario al dogma de la Inmaculada Concepción ([98]). La posición de los dos primeros autores sobre esos dogmas marianos puede ser resumida en el modo siguiente.

V. D. SARYČEV interpreta il título de « inmaculada » (« preneporočnaja », « neporočnaja ») y otros, en uso en la tradición oriental, refiriéndolo a la libertad de María de todo pecado *personal*, no dándose razón, según él, de entenderlo como una exención de María de la ley universal del pecado original ([99]). De V. SOROKIN parece más prudente decir tan sólo que la doctrina de la inmaculada concepción de María le pone problemas, relacionados con la del pecado original[100]. En cuanto a la Asución de María los dos le son muy favorables, ya que está contenida en la tradición oriental, sobre todo litúrgica, de la « dormición » de la Virgen.

Escatología

En el ámbito de la escatologia, A. I. GEORGIEVSKIJ se esfuerza por explicar la conjunción en la Eucaristía de la resurrección como acto cósmico (voskrešenie) y como efecto de una acción divina específica (voskresenie) ([101]). Recibiendo nosotros el Cuerpo de Cristo, Éste se hace real, física y ónticamente parte del nuestro, así como es parte de la semilla el principio vital. Si el principio vital de la semilla está realmente muerto cuando ella se descom-

([96]) *O počitanii Božiej Materi*, BT 11 (1973) 78-89.
([97]) *Dogmat Rimsko-Katoličekoj Cerkvi o vzjatii Božiej Materi v nebesnuju slavu s pravoslavnoj točki zrenija*, BT 10 (1973) 67-89.
([98]) *Dogmat o neporočnom začatii*, BT 14 (1973) 121-125.
([99]) Ob. cit. pg. 81.
([100]) Ob. cit. pg. 89.
([101]) *O voskresenii mertvych v svjazi s Evcharistiej, v svete učenija Svjaščennogo Pisanija*, BT 16 (1976) 33-45.

pone, nada puede hacerla germinar. Mas, no es así, ya que el principio vital sigue vivo cuando ella se corrompe bajo tierra... De un modo semejante el acto cósmico de la resurrección, « voskresenie », acontece en virtud de una acción divina específica, sí, pero gracias a un cambio óntico previo operado ya durante la vida mortal, con la introducción del principio de vida inmortal, el Cuerpo de Cristo, en nuestro cuerpo mortal. Mas, ¿cómo explicar la resurrección de los que en su vida no asumieron sacramentalmente el Cuerpo de Cristo? A. I. GEORGIEVSKIJ no se atreve a hacerlo ([102]).

Diaconado

Dentro del ámbito de la estructura jerárquica del sacerdocio, Kirill GUNDJAEV se pone el problema de la proveniencia del diaconado actual del ministerio de los « siete », que la primera comunidad cristiana de Jerusalén eligió para « servir a las mesas » (Hch 6,1-7) ([103]). Reconociendo que los argumentos a favor y en contra de esa continuidad, encontrados en el Nuevo Testamento y en la Tradición, no resuelven en modo claro y apodíctico la cuestión, K. GUNDJAEV opina que los diáconos posteriores « te-

([102]) ... Cómo acaece la resurrección « en los cuerpos de los que no recibieron la Eucaristía, nosotros no lo podemos decir, dejándolo a las vías desconocidas de la Providencia Divina » (ib. pg. 43). Aquí A. I. GEORGIEVSKIJ se queda algo corto, ya que es tradicional dar una explicación también a ese problema. Se toma en consideración otra « asunción », previa a la que se da en la Eucaristía y que la posibilita: es la de la naturaleza humana por parte del Verbo. En virtud de esa asunción todo ser humano participa ónticamente en el Cuerpo de Cristo. De aquí surge el carácter universal de la resurrección. Podemos ilustrar esto con las palabras de G. V. FLOROVSKIJ, según el cual la naturaleza es sanada irrevocablemente, « podríamos decir: por medio de una cierta ' violencia de la gracia '. En Cristo toda la naturaleza humana es sanada en su totalidad, curada de su no-plenitud y de su mortalidad. Esta curación de la plenitud se manifestará en la resurrección de todos: de los buenos y de los malos... En cuanto a la naturaleza nadie se sustrae a la autoridad real de Cristo. Y nadie puede alienarse a sí mismo de la fuerza de la resurrección » (*O smerti krestnoj*, en *Pravoslavnaja Mysl'*, 2 [1930], París, pg. 180).
([103]) *K voprosu proischoždenija diakonata*, BT 13 (1975) 201-207.

nían en principio un ministerio jerárquico nuevo, que sin embargo heredó algunas funciones de los varones consagrados por los apóstoles. De ese modo, hablando de la relación de los 'siete' con el diaconado, hay que suponer no la homogeneidad de la dignidad del ministerio, sino una cierta semejanza de obligaciones, que hace posible, a pesar de todas las diferencias, ver en los 'llenos de Espíritu y de sabiduría' el prototipo de los diáconos futuros » (104).

Teología moral, espiritual y agiografía

En el ámbito de la teología moral y espiritual, el obispo GURIJ (EGOROV) es honrado con la publicación de un manuscrito suyo, de carácter a la vez experiencial y especulativo, moral y espiritual, dogmático y pastoral (105). Se trata de una exposición sistemática de los puntos más fundamentales y salientes de la revelación cristiana en cuanto ilumina y guía al hombre en su vida. Partiendo él del ideal cristiano del hombre como era antes de la caída, lo compara con su realidad, para exponer luego su salvación por obra de Dios y el proceso de la realización subjetiva de ella en el interior del hombre. A. VETELEV, por su parte, publica un capítulo de su curso académico, presentando la idea del « Reino de Dios » en su aspecto moral (106).

Grande utilidad para el estudio de la espiritualidad rusa representa la lista de las obras de Teófanes el Recluso (en el mundo Georgij Vasil'evič GOVOROV, 1815-1894) (107), obra de Georgij TERTYŠNIKOV, quien escribe también la introducción (108).

El higúmen Mark LOZYNSKIJ publica su discurso de defensa de tesis, dedicada a la vida espiritual del laico y del monje según el obispo IGNATIJ (BRJANČANINOV) (109), de quien se dan a conocer

(104) Ibid. pg. 207.

(105) *Bogozdannyj čelovek (opyt pravoslavanoj teodicei žizni)*, BT 12 (1974) 5-72.

(106) *Carstvo Božie*, BT 14 (1975) 62-76.

(107) *Spisok trudov episkopa Feofana Zatvornika v porjadke ich publikacii*, BT 16 (1976) 206-222.

(108) *Bogoslovskoe nasledie episkopa Feofana Zatvornika*, BT 16 (1976) 202-205.

(109) *Duchovnaja žizn' mirjanina i monacha po tvorenijam i pis'mam episkopa Ignatija Brjančaninova*, BT 6 (1971) 226-231.

a su vez algunos breves mas inspirados escritos inéditos (110). En sus meditaciones sobre el evangelio de Marcos, el obispo GRIGORIJ (LEBEDEV) nos transmite el sentido místico que da al cristiano contemporáneo el Verbo de Vida, sentido encontrado en las meditaciones sobre el evangelio (111).

En el diálogo ecuménico con la Iglesia Evangélica de Alemania aparecen dos breves presentaciones de la espiritualidad oriental en la vida de algunos de sus más excelentes representantes. Autores de esas presentaciones son el obispo MICHAIL (ČUB) (112) y el archimandrita Agafangel SAVVIN (113).

Los autores ortodoxos y, en general, orientales, se muestran frecuentemente orgullosos de que en su tradición eclesial la especulación vaya íntimamente unida con la vivencia cristiana. Eso se manifiesta también en la importancia concedida a la agiografía, lo que encuentra su expresión también en BT, que publica algunas « vidas » y presenta varias figuras de santos. Así, como consecuencia además del encuentro panortodoxo en Addis Abeba (agosto de 1971), BT publica la « vida » de Iafkeran Egzie, santo de la Iglesia Etiópica, representante del monaquismo lacustre, que vivió aproximadamente entre 1290 y 1350 (114). Aparecen luego la vida de san Sergio de Radonež (1314-1392), en ocasión de la celebración de los 550 años del descubrimiento de su cuerpo (1422-1972), escrita por su discípulo Epifanio, con los milagros (115),

(110) *Neizdannye sočinenija: Molitva o umeršem; Dobavlenie k stat'e « sad vo vremja zimy »; predislovie k povesti « Iosif »; Stich « Sovet duše moej »*, BT 6 (1971) 232-234.

(111) *Evangel'skie obrazy. Dnevnik razmyšlenij nad Evangeliem. Blagovestie svjatogo evangelista Marka*, BT 16 (1976) 5-32; 17 (1977) 3-84.

(112) *Duchovnost' pravoslavija v vydajuščichsja ego predstaviteljach*, BT 10 (1973) 117-120.

(113) *Duchovnost' pravoslavija v vydajuščichsja ego predstaviteljach*, BT 10 (1973) 120-128.

(114) *Žitie Jafkerana Egzie*, BT 10 (1973) 225-251. La introducción es del obispo PITIRIM (NEČAEV), *Iz drevnych sokrovišč Efiopskoj Cerkvi*, ib. pgs. 223-224.

(115) *Žitie i žizn' prepodobnogo otca našego igumena Sergija. Spisano učenikom ego svjaščennoinokom Epifaniem. V nem že imat i ot Božestvennych čjudes ego*, BT 11 (1973) 216-239. La introducción es de A. PROSVIRNIN, *V pochvalu Prepodobnomu Sergiju, igumenu radonežskomu, vseja Rossii čudotvorcu (v svjazi s 550-letiem proslavlenija, 1434-1972)*, ib. pgs. 210-215.

y el « paterik » de Volokolamsk ([116]). En sendos estudios, el arzobispo Antonij (Mel'nikov) nos presenta la vida y la figura de s. Eufrosinia de Polotsk (1101-1173) ([117]) y del apóstol del Japón, el arzobispo s. Nikolás, en el mundo Ivan Dimitrievič Kasatkin, canonizado en 1970 (1912) ([118]).

Acción por la paz, Iglesia en el mundo ([119]).

Hay que destacar aquí de un modo especial, ya que parece que no ha sido suficientemente notado, un tema relativamente nuevo dentro de la teologia rusa. Corresponde en líneas generales al tema de la Iglesia en este mundo, objeto también de la constitución apostólica « Gaudium et spes » del concilio Vaticano II. Esa temática se manifiesta en BT principalmente bajo dos rubricas: a) la actividad del bautizado y de la Iglesia por la paz, y b) en general, su posición, función y servicio en y al mundo. La continuidad de fondo de ese conjunto de argumentos con el esfuerzo — más marcado en la filosofía religiosa que no en la teologia académica anteriores a la revolución de octubre — por enuclear la relación entre el reino de Dios y este mundo, indicada por el obispo Pitirim (Nečaev) en su ya mencionada presentación de la problemática rusa a partir de fines del siglo pasado ([120]), está fuera de discusión. Con esto pasamos a verlo en otros autores de BT.

La actividad de la Iglesia por la paz está puesta en conexión estrecha con el tema soteriológico de la reconciliación. Esa conexión es favorecida singularmente por la unidad de orígen y aún fonética entre los términos rusos de « reconciliación », « *primir*enie » (literalmente: « pacificación »), y actividad « pacificadora », « *primir*itel'naja », que tienen su orígen en la misma

([116]) *Volokolamskij Paterik*, BT 10 (1973) 175-222. La introducción es del arzobispo Pitirim (Nečaev), *O Volokolamskom Paterike*, ib. 175-176.

([117]) *Prepodobnaja Evfrosinija Polockaja*, BT 9 (1972) 5-14.

([118]) *Svjatoj ravnoapostol'nyj archiepiskop japonskij Nikolaj*, BT 14 (1975) 5-61.

([119]) Cfr. también pgs. 285, 289 y 295.

([120]) Cfr. *Osnovnye problemy sovremennogo bogoslovskogo issledovanija v ich razvitii s konca XIX veka*, BT 5 (1970) 223 ss.

raíz: « mir » = paz. Eso se presta a la conjunción en el uso teológico de la manifestación de la paz en la polis y de su raíz interna última, la reconciliación del hombre con Dios y con sus semejantes. Para que eso se pueda percibir en modo más inmediato enumero en el párrafo siguiente los temas pertinentes no traduciendo « primirenie » con « reconciliación », como sería usual, sino con « pacificación ».

La temática de la actividad pacificadora de la Iglesia ha sido desarrollada en el modo siguiente. V. D. Saryčev expone la sustancia de la pacificación y su base bíblica ([121]). A. S. Buevskij relaciona la pacificación por medio de Cristo con la paz en la tierra ([122]); D. P. Ogickij trata el tema del hombre bautizado como colaborador en la actividad pacificadora de Dios en el mundo ([123]); L. Voronov considera la realización de la pacificación en la vida y en la actividad de la Iglesia ([124]); el obispo Filaret (Vachromeev) indaga el fundamento teológico de la actividad pacificadora de la Iglesia ([125]); el tema pertinente del cuarto encuentro ecuménico con representantes de la Iglesia Evangélica de Alemania es definido así: « el hombre bautizado como cooperador en la actividad pacificadora de Dios en el mundo » ([126]).

El tema del servicio del hombre bautizado y de la Iglesia al mundo, el más específicamente afín con el tomado en consideración por la constitución « Gaudium et spes » del Vaticano II, ha sido tocado en el diálogo con la Iglesia Evangélica de Alemania (IV encuentro) y con la de Finlandia (II encuentro) ([127]). Los temas y autores se articulan como sigue.

([121]) *Suščnost' primirenija i ee biblejskoe obosnovanie*, BT 6 (1971) 164-169.

([122]) *Primirenie čerez Christa i mir na zemle*, BT 6 (1971) 169-174.

([123]) *Kreščennyj čelovek kak sotrudnik v primirjajuščem dejstvii Boga v mire*, BT 10 (1973) 94-97.

([124]) *Osuščestvlenie primirenija v žizni i dejatel'nosti Cerkvi*, BT 6 (1971) 174-179.

([125]) *Bogoslovskaja osnova mirotvorčeskoj dejatel'nosti Cerkvi*, BT 7 (1971) 215-221.

([126]) *Tezisy: I: « Kreščennyj čelovek kak sotrudnik v primirjajuščem dejstvii Boga v mire ». Po dokladam professora d-ra E. Vol'fa i docenta D. P. Ogickogo*, BT 10 (1973) 91.

([127]) Cfr. nota 31.

A. VETELEV trata el ministerio del bautizado en el mundo según el testimonio de los Padres de la Iglesia ([128]); V. SOROKIN estudia el aspecto socio-ético del testimonio de los bautizados por medio de las obras ([129]); el metropolita NIKODIM (ROTOV) reflexiona sobre la cooperación de los bautizados y de los no cristianos en el servicio conjunto al bienestar de la humanidad ([130]); el mismo tema es tocado también por I. BELEVCEV ([131]), mientras A. I. OSIPOV entra en la antinomia entre la justicia y la violencia ([132]).

No es el caso de analizar aquí la actividad por la paz y la función y lugar de la Iglesia en el mundo según la teología rusa actual. Eso merece un estudio aparte. Quiero con todo expresar algunas opiniones fundamentales al respecto. En primer lugar, que esos dos puntos merecen mayor atención de la que por lo general les es concedida. En segundo lugar, que el Occidente se deja polarizar demasiado por sus aspectos contingentes, que por lo demás no tocan su contenido teológico, determinados por el ambiente socio-cultural y político que tocó en suerte a la Iglesia Rusa. No menos que las palabras de sus teólogos habría que interpretar sus silencios. Por fin, que los dos temas, reducibles en realidad a uno solo, el de la Iglesia en el mundo, constituyen la dimensión socio-eclesial y cósmica de la obra salvífica del Verbo Encarnado, que por caminos insospechados lleva el mundo hacia su plena deificación final. En cuanto tales, es lógico que esos temas en la teología rusa actual como en la pasada, sean tratados en relación estrecha con la soteriología, sea objetiva que subjetiva.

Historia de la Iglesia

En el terreno de la historia de la Iglesia encontramos tratados una variedad de temas: el arzobispo ANTONIJ (MEL'NIKOV) escribe

([128]) *Služenie kreščennogo čeloveka v mire po svidetel'stvu otcov Cerkvi*, BT 10 (1973) 142-149.

([129]) *Svidetel'stvo delami kreščennych (social'no-etičeskij aspekt)*, BT 10 (1973) 163-165.

([130]) *Sotrudničestvo kreščennych i nechristian v sovmestnom služenii blagu čelovečestva*, BT 10 (1973) 156-159.

([131]) *Kreščennye i nechristiane v ich sovmestnom služenii na blago čelovečestva*, BT 10 (1973) 160-163.

([132]) *Spravedlivost' i nasilie*, BT 11 (1973) 193-197.

sobre el cristianismo en Pompeya y Herculano ([133]), y más tarde, en una larga nota bibliográfica, critica severamente la interpretación fuertemente política que da a la personalidad de s. Cipriano Ch. SAUMAGNE, *Saint Cyprien évêque de Carthage et ' pape ' d'Afrique*, París 1975, 200 pgs. ([134]). L. VORONOV estudia los documentos y las actas del concilio ecuménico del año 325 ([135]), y, en el ámbito de la historia de la Iglesia Rusa, presenta la obra y la personalidad de Andrej Rublëv ([136]). V. BOROVOJ analiza la « Collectio Avellana » como fuente para la historia de las relaciones entre Oriente y Occidente a fines del siglo V e inicio del VI ([137]). C. MANSUROV publica una historia de los primeros siglos de la Iglesia, hasta Tertulliano inclusive ([138]).

De A. I. IVANOV aparecen tres artículos dedicados a Maxim Grek ([139]) y algunas observaciones al problema del « Lexicon Suidae », publicado por primera vez por Demetrio Khalkondilo, en Milán, el año 1499 ([140]). A. PROSVIRNIN compila la rica bibliografía de las obras del archimandrita LEONID (KAVELIN) ([141]).

El arzobispo LEONID (POLJAKOV) investiga sobre el monte Athos en la historia del monaquismo ruso ([142]). El sacerdote Anatolij PROSVIRNIN compila a su vez una bibliografía sobre la relación de esa montaña sagrada con la Iglesia Rusa ([143]). El metropolita IOANN (VENDLAND) publica sobre el príncipe Teodoro el Negro ([144]). A. DERŽAVIN estudia los menologios de Dimitri di

([133]) *O Christianstve v Pompejach i Gerkulame*, BT 10 (1973) 59-66.

([134]) BT 18 (1978) 231-237.

([135]) *Dokumenty i akty, vchodjaščie v sostav Dejanij Pervogo Vselenskogo Sobora 325 goda*, BT 11 (1973) 90-111.

([136]) *Andrej Rublev, velikij chudožnik drevnej Rusi*, BT 14 (1975) 77-94.

([137]) *« Collectio Avellana » kak istoričeskij istočnik (k istorii vzaimootnošenij Vostoka i Zapada v konce V i načale VI vv.)*, BT 1 (1959/60) 111-139.

([138]) *Očerki iz istorii Cerkvi*, BT 6 (1971) 79-116; el fin en 7 (1971) 5-114.

([139]) *O prebyvanii Maksima Greka v dominikanskom monastyre sv. Marka vo Florencii*, BT 11 (1973) 112-120; *Maksim Grek i Savonarola*, BT 12 (1974) 184-208; *Maksim Grek kak učenyj na fone sovremennoj emu russkoj obrazovannosti*, BT 16 (1976) 142-187.

([140]) *Neskol'ko zamečanij k voprosu o leksikone « Svida »*, BT 18 (1978) 223-230.

([141]) *Trudy archimandrita Leonida Kavelina (1822-1891)*, BT 9 (1972) 226-240.

Rostov, como documento de historia eclesiástica y literaria [145]. El obispo PITIRIM (NEČAEV) traduce y comenta la « Descripción del viaje » de Jeremías II, patriarca de Constantinopla, a Moscovia y la fundación del Patriarcado de Moscú [146]. El arzobispo LOLLIJ (JUREVSKIJ) publica un capítulo de su obra sobre la « pseudo-jerarquía » ucraína (Lipkovščina) [147]. El metropolita NIKODIM (ROTOV) describe la historia de la Misión de la Iglesia Rusa en Jerusalén [148].

Ya en plan de comprensión ecuménica de la Historia encontramos tres autores. Primero, al mismo metropolita NIKODIM (ROTOV) con su grande obra sobre Juan XXIII [149]. Luego, en diálogo ecuménico con la Iglesia Evangélica de Alemania encontramos al obispo MICHAIL (MUD'JUGIN), quien trata de comprender la Reforma como fenómeno eclesial-histórico [150]. De A. SERGEENKO aparece un compendio de historia de los vetero-católicos [151].

Derecho canónico

El espacio del derecho canónico está ocupado por S. V. TROICKIJ. Sobre su vida y obras en ese campo escribe el archi-

(142) *Afon v istorii russkogo monašestva*, BT 5 (1970) 5-24.

(143) *Afon i Russkaja Cerkov'. Bibliografija*, BT 15 (1976) 185-256.

(144) *Knjaz' Fëdor Čërnyj*, BT 11 (1973) 55-77.

(145) *Četii-minei svjatitelja Dimitrija, mitropolita rostovskogo, kak cerkovno-istoričeskij i literaturnyj pamjatnik*, BT 15 (1976) 61-145; 6 (1976) 46-141.

(146) *Opisanie putešestvija, predprinjatogo Ieremiej vtorym, patriarchom Konstantinopol'skim, v Moskoviju, i učreždenija Moskovskogo Patriaršestva*, BT 4 (1968) 249-279.

(147) *Aleksandrija i Egipet. Glava iz cerkovno-istoričeskogo issledovanija « Ukrainskaja lžeirerarchija (lipkovščina) »*, BT 18 (1978) 136-179.

(148) *Istorija Russkoj Duchovnoj Missii v Ierusalime*, BT 20 (1979) 15-82.

(149) *Ioann XXIII, papa Rimskij*, BT 20 (1979) 83-240.

(150) *Reformacija XVI veka, kak cerkovno-istoričeskoe javlenie*, BT 6 (1971) 155-164.

(151) *Očerki iz istorii starokatoličeskogo dviženija*, BT 1 (1959/60) 141-174.

mandrita Irinej SEREDNYJ [152]. Del mismo S. V. TROICKIJ se publican tres trabajos: el primero trata del « scholion papista » incluído en la « Kormčaja » ortodoxa [153], y los otros dos de S. Metodio como legislador eslavo, ya que compuso el « Zakon sudnyj ljudem » [154].

Queda así completado el panorama de las ciencias eclesiásticas de la Iglesia Rusa en la Unión Soviética, según la revista « Bogoslovskie Trudy ». Habiendo visto cómo se presenta a sí misma la teología rusa, hemos pasado en reseña sus corrientes y autores más destacados, su espíritu y problemas ecuménicos, sus intereses litúrgicos, patrísticos, soteriológicos y mariológicos, el lugar de la teología moral, espiritual y de la agiografía. Quedan subrayados específicamente dos temas: la acción por la paz y el de la Iglesia en el mundo. Finalmente hemos delineado el ámbito de la historia de la Iglesia y el del derecho canónico. Es de esperar que ese germen polivalente de pensamiento e investigación en el campo de los conocimientos eclesiales pueda en el futuro crecer y desarrollarse en un ambiente siempre más favorable y manifestar su genio característico en publicaciones más frecuentes y numerosas.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Roman ŽUŽEK, S.J.

(152) *Professor S. V. Troickij; ego žizn' i trudy v oblasti kanoničeskogo prava*, BT 12 (1974) 217-247.

(153) *Kto vključil papističeskuju scholiju v pravoslavnuju kormčuju?* BT 2 (1961) 5-61.

(154) *Sv. Mefodij kak slavjanskij zakonodatel'*, BT 2 (1961) 83-141; *Svjatoj Mefodij ili bolgarskij knjaz' Boris sostavil « Zakon sudnyj ljudem »?*, BT 4 (1968) 117-126.

OCP 46 (1980) 306-366

Die "Philosophischen Kapitel" des Anastasius I. von Antiochien (559-598)

I. Teil: *UNTERSUCHUNG DER ÜBERLIEFERUNG*

Stand im Für und Wider des Streites um den "Glauben von Chalkedon" zunächst die Frage im Vordergrund, ob die Definition dieses Konzils und damit die mono- oder dyophysitische Deutung

Diekamp, *Doctrina Patrum* = F. Diekamp, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts, Münster 1907.

Diekamp, *Analecta Patristica* = F. Diekamp, *Analecta Patristica*. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik, Rom 1938.

Heinemann, *Gelasius Kirchengeschichte* = M. Heinemann, *Gelasius Kirchengeschichte*, hrsg. auf Grund der nachgelassene Papiere von G. Löschke, GCS 28, Leipzig 1918.

Helmer, *Der Neuchalkedonismus* = S. Helmer, *Der Neuchalkedonismus*. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, Dissertation, Bonn 1962.

Kotter, *Die Schriften* = B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, I. II, Patristische Texte und Studien, Band 7 und 12, Berlin 1969 und 1973.

Kotter, *Die Überlieferung* = B. Kotter, *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos*, Studia Patristica et Byzantina, 5. Heft, Ettal 1959.

Omont, *Inventaire des manuscrits grecs* = H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale* et des autres Bibliothèques de Paris et des Départments, I-III, Paris 1886-1888.

Opitz, *Untersuchungen* = H.-G. Opitz, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*, Berlin-Leipzig 1935.

Pitra, *Anastasiana* = J. B. Pitra, *Anastasiana*. Anastasiorum Antiochenorum et Sinaitarum anecdota, Romae 1866.

Weiss, *Studia Anastasiana* I = G. Weiss, *Studia Anastasiana* I, Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien (559-598), Miscellanea Byzantina Monacensia 4, München 1965.

der Christologie Kyrills von Alexandrien sich im Einklang mit der vorchalkedonischen "Tradition der Kirche(nväter)" befand, so trat mit dem beginnenden 6. Jahrhundert die Reflexion auf die inhaltliche Bedeutung der in der Überlieferung von beiden Seiten geltend gemachten Begriffe, die Frage nach ihrer Identität und Differenz, in den Mittelpunkt der Apologie (1). Wie die ältere Fragestellung zur Ausbildung von Florilegien führte (2) und damit zu einem Kanon hermeneutisch entscheidender Testimonien, der sich im Fortgang der Geschichte in immer dürftigere, ja banali-

(1) Die Wirkungsgeschichte der sog. neuchalkedonischen Deutung des christologischen Dogmas erklärt sich u. a. daraus, daß sie nicht nur eine vordergründige Vermittlung der Formeln beider Parteien anstrebte, sondern die Unterscheidung von Natur und Hypostase, welche die Definition von Chalkedon voraussetzte, im Rückgriff einerseits auf die theologische Terminologie der Kappadokier, anderseits auf das seit dem 3. Jahrhundert wirksame (*vgl.* Malchio bei Paul von Samosata, Fragment 30. 36, ed. H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate*. Paradosis, VI, Fribourg en Suisse, 1952), nicht nur in der Tradition Kyrillischer Christologie vertretene (*vgl.* Leo Magnus, *Ep. ad Iulianum Coensem*, ep. 5, ACO II, 4, p. 7, 15-23) "anthropologische Paradigma der Christologie" (τὸ κατὰ τὸν ἄνθρωπον παράδειγμα: Iohannes Caesariensis, *Apologia Concilii Chalcedonensis*, ed. M. Richard, *Corpus Christianorum*, Series graeca I, Turnhout-Leuven, 1977, I, 2, 140-141, p. 53) zu erhellen suchte (*vgl.* St. Otto, *Person und Subsistenz*. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte, München 1968). Als Antwort auf die neuchalkedonische Terminologie (*vgl.* zu dieser bes. Helmer, *Der Neuchalkedonismus*, 167-169.175) suchte Severos von Antiochien ausführlich im zweiten logos seines *Liber contra impium Grammaticum* (ed. J. Lebon, CSCO 111, versio 112), eine auf der Nichtidentität theologischer und ökonomischer Begrifflichkeit gründende Definition von Natur und Hypostase einerseits, von Natur und Usie anderseits.

(2) Vgl. M. Richard, *Les florilèges diphysites du Ve et du VIe siècle*. in: *Das Konzil von Chalkedon*. Geschichte und Gegenwart. Hrsg. A. Grillmeier und H. Bacht, Band I, Würzburg, ³1962, 721-748. "Le grand argument dont chalcédoniens et monophysites s'efforcent à l'envie de s'assurer le bénéfice, est l'argument d'autorité, l'argument de tradition. Qui a pour soi les Pères, saint Cyrille surtout? Voilà le point qu' on cherche plus spécialement à établir par la confection de longs florilèges, que la pseudographie enrichit et dans lesquels l'authentique et l'apocryphe s'entremêlent avec une facilité qui étonne la critique moderne, si justement soucieuse de vérité et de propriété littéraire". J. Lebon, *Restitutions à Théodoret de Cyr*, RHE 26 (1930) 527.

sierende Extrakte verflüchtigte ([3]), so ergab sich im Gefolge einer eher grundsätzlichen, "philosophischen" Apologetik, daß man Sammlungen von Definitionen zusammenstellte, deren älteste uns erhaltene jene des Anastasius I. von Antiochien sein dürfte ([4]). Diese Sammlungen konnten sich wie jene des Maximus Confessor auf die Unterscheidung von Wesen, Natur und Hypostase beschränken, sie konnten aber auch ein breiteres Spektrum, einen gewissen Kanon, entwickeln: abgesehen von den genannten Begriffen finden sich Definitionen erkenntnistheoretischer Art zur Bedeutung der ὅροι, begriffliche Unterscheidungen der Seinsstufen, des menschlichen und göttlichen Seins, Definitionen von Leiden und Wirken, seelischen Empfindungen und menschlicher Freiheit. Der Zusammenhang mit dem christologischen Ausgangspunkt bleibt mehr oder weniger gewahrt ([5]); wenn dieser bei der Sammlung

([3]) Ein treffendes Beispiel, wie man im Besitz einer solchen "Blütensammlung", deren verstümmelte Testimonien ihre von der ursprünglichen Quelle unabhängige Überlieferungsgeschichte durch das Medium verschiedener Florilegien teils eindeutig verraten, teils ahnen lassen, als Apologet den Eindruck erwecken möchte, am Ursprung der Überlieferung, d. h. in den Schriften der Väter selbst, seine Konfession als die rechtgläubige ausweisen zu können, bietet der Sinaimönch Anastasius, dessen apologetisches Opus später *Hodegos* genannt wurde (PG 89, 36-309); meine Kritische Edition desselben befindet sich im Druck für das *Corpus Christianorum*, Series graeca.

([4]) Ansätze zur Zusammenstellung von verschiedenen Definitionen ein und desselben (Wortes und) Begriffes finden sich selbstverständlich schon in der Kontroverstheologie der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Im Rückgriff auf die etymologische Tradition hat Ephräm von Amid, Patriarch von Antiochien (527-545) eine kleine Sammlung in einem Brief an den Philosophen und Presbyter Akakios von Apameia zusammengestellt (ed. HELMER, *Der Neuchalkedonismus*, 271 sq.; diese Definitionen finden sich auch im *Florilegium Achridense* (= Cod. 86 (84)), c. 16, f. 186); die von S. HELMER, a.a.O., 266-270 veröffentlichte Sammlung zum Begriff der Hypostatischen Union und verwandter Notionen stammt nicht aus dem 6. Jahrhundert, sondern ist ein Fragment aus der Dialektik des Johannes von Damaskos (ed. KOTTER, *Die Schriften*, I, Patristische Texte und Studien, Band 7, Berlin 1969, c. 67, 1-45.45, 1-46, 4.49, 1-28; p. 139.109.113). — Die Reflexion auf den Zusammenhang von Definition und Etymologie gewinnt bei ANAST. SIN., *Dux Viae*, II, 1.4.8; PG 89, 52 B sqq. 68 A – 69 A.81 B – 85 C u. ö. eine kontroverstheologische Bedeutung gegen den Monenergismus, mag dieser auch nicht ausdrücklich namhaft gemacht werden.

([5]) Man vgl. die Definitionensammlung des ANASTASIUS SINAITA, *Dux Viae*, II, 1-7; PG 89, 52 B-81 A, welche durch kleinere Exkurse diesen Zusammenhang hervorhebt, ferner die *Praeparatio* des Theodor von Raithu, ed. DIEKAMP, *Analecta Patristica*, 185-222 oder die inedierte Sammlung, welche mit einem Brief des Anastasius Apocrisiarius, eines Gefährten des Maximus Confessor, an Mönche in Askalon verbunden ist (Codex Vaticanus gr. 662, f. 216v; Vgl. PG 89, 1191, ferner DIEKAMP, *Doctrina Patrum*, LXXXVII, Anm. 3). Größere Kompendien wie z. B. das Oxforder (*vgl.* Anm. 17) verraten zwar in ihrem nicht wesentlich über den genannten Kanon hinausgehenden Inhalt (*vgl.* G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos*. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung, Studia Patristica et Byzantina, 10. Heft, Ettal 1964, 23 f.) noch einen gewissen Zusammenhang mit den bescheideneren dogmatischen Begriffssammlungen, nur gewinnen die erkenntnistheoretische Fragestellung und die Kategorienlehre größeres Gewicht. Indem fast jede Anspielung auf Gesichtspunkte der christlichen Konfession vermieden werden (*vgl.* jedoch im Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 6, 15-23, p. 158; c. 9, 2-5, p. 161), ergibt sich der Eindruck eines "philosophischen" Kompendiums.

des Antiochener Patriarchen nicht durchgehend in Erscheinung tritt, dann liegt dies daran, daß in seiner "Anthologie" zwei Reihen von ὅροι miteinander verbunden sind: auf Definitionen, welche dem genannten Kanon entsprechen, folgen solche des sittlich-asketischen Lebensbereiches ([6]), deren Sammlungen im 6. Jahrhundert schon eine lange Tradition besitzen. Dichterisch verfremdet begegnen sie uns z. B. in den Ὅροι παχυμερεῖς des Gregor von Nazianz ([7]) oder Tiefschichtigeres evozierend, eingestreut bzw. als Aphorismen formuliert, in den Schriften des Evagrios Ponti-

([6]) Man könnte den Schnitt bei der 112. Definition ansetzen, wenn man ihn nicht schon bei der 94. sehen möchte; doch können m. E. die 94.-102. Definition als "hermeneutische" oder erkenntnistheoretische Regeln zur Ortung des ὅρος innerhalb "glaubender Erkenntnis" verstanden werden. Die ontologischen Definitionen 133-136 und 138-139 möchte man gern dem ersten Teil der Sammlung zuweisen; doch finden sich gerade solche Aussagen auch im genus "praktisch-gnostischer" Sammlungen, und sie könnten ihre überlieferte Stellung dem Vorkommen in einer solchen Quelle verdanken, aus welcher der Kompilator sie übernommen hat. Schwieriger zu deuten ist die Tatsache, daß zwei rhetorische Definitionen (87-88) angeführt werden; doch mag hier eine Warnung angedeutet sein, dem dürren, "scholastischen" Moment der Definitionen keinen allzu großen Überzeugungswert (πειθώ) zuzusprechen bzw. ihre Funktion nicht im Rahmen apodiktischer Beweisführung, sondern topischer Argumente und ihrer Überzeugungskunst zu sehen.

([7]) *Carmina* I, 2, c. 34; PG 37, 945-964.

kos (⁸); aus solchen und ähnlichen Werken (⁹) dürfte sich der zweite Teil der "Philosophischen Kapitel" des Anastasius von Antiochien herleiten. Schließlich seien allgemeinere Sammlungen philosophischer Begriffe erwähnt; sie dürften weitgehend die Kontinuität zwischen antiker und christlich-byzantinischer Bildung mitbestimmt haben (¹⁰); mit einem neuen Ansatz zu solchen Kom-

(⁸) Neben dem *Liber practicus* (ed. A. et C. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique, Traité Pratique ou le Moine*. Édition critique du texte grec, traduction et commentaire, Sources Chrétiennes 171, Paris 1971) und den *Kephalaia Gnostica* (uersiones syriacae ed. A. GUILLAUMONT, *Les six Centuries des "Kephalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique*. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque intégrale avec une double traduction française, PO XXVIII, 1, Paris 1958), deren griechische Fragmente J. MUYLDERMANS, *Evagriana*. Extrait de *Mus.*, t. XLIV, augmenté de Nouveaux fragments inédits, 1ᵉʳ Fascicule, Paris 1931, 52-59 (ergänzend I. HAUSHERR, OCP 5 (1939) 229-233) zusammengestellt hat, sei besonders auf die *Capita cognoscitiua* (ed. J. MUYLDERMANS, a.a.O., 38-44) und die *Definitiones passionum animae rationalis* (ed. SUARÈS, PG 40, 1264 D-1268 B) sowie auf einzelne Definitionen, welche J. MUYLDERMANS a.a. O. bzw. *A travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique*, Bibliothèque du MUSÉON 3, Louvain 1932, 74 ediert hat, verwiesen. Weitere Definitionen aus Evagrius finden sich in der m. W. nicht edierten Sammlung des Codex Marcianus gr. 257 (622), ff. 250ᵛ.247.248 (*vgl.* unten S. 332).

(⁹) *Vgl.* W. CHRIST, W. SCHMID, O. STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Litteratur*, II, 2, München ⁶1913, 890-893; K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (527-1453), München ²1896, 600-602.

(¹⁰) Es sei auf die zahlreichen Definitionen bei Klemens von Alexandrien verwiesen, der sich teils ausdrücklich auf seine Vorlagen und ihre Tradition bezieht (GCS I, 150, 23.169, 27; II, 117, 22.265, 12.300, 1) und über die Bedeutung des ὁρίζειν grundsätzlich äußert (GCS III, 90, 7-93, 18). P. WENDLAND vermutete, daß die zahlreichen Definitionen im Paidagogos aus einem Kompendium stoischer Schulphilosophie stammen könnten (*Quaestiones Musonianae*, 1886); E. KLOSTERMANN, *Überkommene Definitionen im Werke des Origenes*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 37 (1938) 54-61 trug entsprechende Belege aus dem Werk des Origenes zusammen, die zum Teil ebenso wie die ps.-platonischen Definitionen sich in späteren byzantinischen Sammlungen wie den *Definitiones Patmenses* (*vgl.* unten Anm. 140) bzw. Marcianae (*vgl.* unten S. 332) wiederfinden. — Zur ps.-klementinischen Sammlung, die mit einer Schrift *De Prouidentia* (ed. O. STÄHLIN, GCS III, 219, 12-221, 8) zusammenfallen könnte, *vgl.* Anm. 128. — Einen Hinweis verdient schließlich die mehr grundsätzliche

pendien müssen wir, wie G. Richter es für die Quellen der Dialektik des Johannes von Damaskus wahrscheinlich gemacht hat (¹¹), im Gefolge der alexandrinischen Kommentatoren des 6. Jahrhunderts rechnen (¹²).

Wie die handschriftliche Überlieferung der Κεφάλαια ἐμφιλόσοφα des Anastasius I. von Antiochien zeigt, haben diese im Vergleich zu den ὅροι des Sinaimönches gleichen Namens (¹³) keine weite Verbreitung in den byzantinischen Bibliotheken gefunden; sie wurden durch vollständigere Werke verdrängt (¹⁴). Auch ihre indirekte Überlieferung ist spärlich; mit einem Lemma, das sie dem Antiochener zuweist, werden sie selten zitiert (¹⁵). Nicht ohne Interesse ist die Frage, ob sie das Werk des Johannes von Damaskus, der die "scholastische", d. h. die an Definitionen orientierte *Expositio fidei* zu einem historisch vorläufigen Abschluß brachte (¹⁶), beeinflußt haben. Eine Reihe der Definitionen des

Reflexion auf die Arten (bzw. das Wesen) von Definitionen innerhalb des Dialektik- (Rhetorik-)unterrichts; als ein das lateinische Mittelalter beeinflußendes Werk sei PS. BOETHIUS revera MARIUS VICTORINUS, *Liber de diffinitione* (PL 64, 891-910 in der Ausgabe von 1891) genannt.

(¹¹) *Die Dialektik des Johannes von Damaskos*. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung, Studia Patristica et Byzantina, 10. Heft, Ettal 1964.

(¹²) Man *vgl.* auch die Auszüge aus Elias und einige anonyme philosophische Texte in der *Doctrina*, ed. DIEKAMP, *Doctrina Patrum*.

(¹³) Man *vgl.* meine Untersuchung zur handschriftlichen Überlieferung dieser Definitionensammlung (= *Dux Viae* II; PG 89, 52 B - 88 A) in der im CCG erscheinenden kritischen Edition des *Hodegos*.

(¹⁴) In der handschriftlichen Überlieferung z. B., in welcher die "Philosophischen Kapitel" als ein Vorspann zu den "Dogmatischen Reden" des Antiocheners tradiert wurden, sind sie wahrscheinlich durch die Definitionensammlung des Theodor von Raithu (*vgl.* Anm. 5), die in den betreffenden Hss. offensichtlich unmittelbar vor ihnen zu lesen waren (*vgl.* S. 317), verdrängt worden. Schließlich dürfte die überlieferungsgeschichtliche Loslösung des 2. Kapitels des *Hodegos* (PG 89, 52 B-85 C) als selbständige Definitionensammlung, welche die Hss. überwiegend dem Antiochener zuschrieben (*vgl.* S. 314), zur Verdrängung der "Philosophischen Kapitel" beigetragen haben.

(¹⁵) *vgl.* S. 332-341.

(¹⁶) Man vgl. das Programm, welches Leontius von Byzanz in seiner *Epilysis* (PG 86, 1924 D) formuliert: die *Expositio fidei* habe ὁριστικῶς vorzugehen; *vgl.* dazu St. OTTO, *Person und Subsistenz*. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz, München 1968, 78 ff. Die Vorläufigkeit dieser "scholastischen Episode" (S. SALAVILLE, EOr 29 (1930)

Antiocheners finden sich, sachlich geordnet, in einem Kompendium philosophischer Grundbegriffe, welches der Codex Oxoniensis Bodleianus Auct. T. 1. 6 (Misc. 184), ff. 1-32v überliefert (17); G. RICHTER hat in seiner Untersuchung zu den Quellen der Dialektik des Damaszeners nachgewiesen, daß gerade dieses Oxforder Kompendium im Inhalt und Aufbau auf eine Überlieferung verweist, *aus* welcher auch der Damaszener sein Opus "kompilierte" (18).

Einzelne wörtliche "Zitate" aus den Capita philosophica des Antiocheners in der Dialektik und Expositio fidei dürften über ein mit dem Oxforder Kompendium verwandtes Werk oder über eine kleinere Definitionssammlung, ähnlich jener, welche in die *Doctrina Patrum* aufgenommen wurde (19), dem Johannes von Damaskus zugekommen sein; denn unmittelbar und in ihrem ganzen Umfang scheint er die "Philosophischen Kapitel" nicht gekannt zu haben.

Obwohl schon bei J. A. FABRICIUS und G. Chr. HARLES auf ihre Existenz hingewiesen wurde (20), sind die "Philosophischen Kapitel" des Antiocheners bisher nicht ediert worden. Die handschriftliche Überlieferung wurde in letzter Zeit von S. HELMER (21), S. N. SAKKOS (22) und G. WEISS (23) untersucht; ergänzend zu ihrem Ergebnis, ist noch auf eine zusammengehörige Gruppe von drei Handschriften zu verweisen, welche anonym im Anschluß an die

---

142 ff.) im Verhältnis zur lateinischen Scholastik offenbart sich insbesondere darin, daß das Verhältnis von Evidenz- und Glaubenserkenntnis, ja deren Andersartigkeit unreflektiert bleibt.

(17) Zu diesem von KOTTER, *Die Schriften*, I, Patristische Texte und Studien 7, Berlin 1969, 151-173 teilweise edierten Kompendium, *vgl.* S. 337-339.

(18) a.a.O. (oben Anm. 11), 23-39 und im folgenden passim. Sicherlich geht die a.a.O., 38 geäußerte Vermutung, "daß die Verfasser identisch sind, d. h. Oxford eine frühe Vorarbeit des Damaszeners ist", zu weit; doch dürfte das Kompendium, welches, benutzt es doch die "Philosopischen Kapitel" des Anastasius von Antiochien, im 7. Jahrhnndert zusammengestellt worden sein dürfte, ein treffendes Beispiel dafür liefern, daß der Damaszener auf Vorarbeiten zurückgreifen konnte. Das Kompendium selbst dürfte er aber nicht unmittelbar benutzt haben.

(19) ed. DIEKAMP, *Doctrina Patrum*, c. 33, p. 249-266.

(20) *Bibliotheca Graeca*, Vol. X, Hamburgi 1807, 600 (= PG 89, 1299).

(21) HELMER, *Der Neuchalkedonismus*, 220, Anm. 608.

(22) Περὶ 'Αναστασίων Σιναϊτῶν, Dissertation, Thessaloniki 1964, 252.

(23) WEISS, *Studia Anastasiana* I, 74-83.

selbständig überlieferte Definitionensammlung des *Hodegos* ein längeres Exzerpt aus den "Philosophischen Kapiteln" enthalten (24).

In seiner Untersuchung zur "gens Anastasiana" (25) hat St. N. SAKKOS die These vertreten, der Verfasser der κεφάλαια sei nicht der Antiochener Patriarch gewesen, sondern ein Presbyter Anastasius, "der Allegorist", welcher Mitte des 9. Jahrhunderts gelebt und außer der Definitionensammlung die meisten unter dem Namen eines Anastasius (Sinaita) überlieferten Werke verfaßt habe (26). Daß dieser, man müßte sagen, "eigentliche Anastasius Sinaita" nicht als Kompilator der Definitionensammlung in Frage kommt, hat schon G. WEISS betont und drei Gründe dafür geltend gemacht, daß man sie dem Antiochener Patriarchen des 6. Jahrhunderts nicht absprechen kann. Das Lemma spreche einerseits eindeutig für diesen; anderseits werde die Sammlung in einem Corpus echter Werke des Antiocheners überliefert; schließlich sprechen inhaltliche Übereinstimmungen zwischen den *Capita philosophica* und anerkannt echten Werken des Antiocheners dafür, daß sie von ihm zusammengestellt wurden, nämlich die Ablehnung des Begriffs der "Teilusie" in den dogmatischen Reden und die "starke Betonung von Energie und Wille (Def. 64-72), ein Thema, das

(24) *vgl.* S. 324-328.

(25) J. B. PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, Tomus II, Romae 1868, 239.

(26) a.a.O. (*vgl.* Anm. 22), 190 f. Dieser "Allegorist" ist nach St. N. SAKKOS, a.a.O., 187-221 der Verfasser der fünf Predigten des Anastasius von Antlochien (dh. der PG 89, 1361-1389 ediertensowiederzweiungedrukten Homilien auf die Hypapante und der "Berechnung des Passahfestes"; *vgl.* WEISS, *Studia Anastasiana* I, 91-97), der Streitschrift *Aduersus Iudaeos* des Abbas Anastasius (PG 89, 1203-1272), der einem Anastasius Sinaita zugeschriebenen 12 Bücher *In Hexaemeron* (I-XI uersio latina PG 89, 851-1052; XII PG 89, 1052-1077; *vgl.* J. D. BAGGARLY, *A parallel between Michael Psellus and the Hexaemeron of Anastasius of Sinai*, OCP 36 (1970) 337-347 sowie BZ 64 (1971) 152), sowie einiger Homilien des Sinaiten Anastasius, des Autors des *Hodegos*, nämlich der *Sermones* I-III (reuera IV) *in creationem secundum imaginem dei* (I: ed. Fronto DUCAEUS, PG 44, 1328-1345; II: ed. J. TARINUS, ad calcem Originis *Philocaliae*, Paris 1624, 589-605; III reuera IV: ed. A. M. BANDINI, PG 89, 1152-1180; *Fragm. sermonis* III: ed. A. MAI, PG 89, 1283-1286), ferner jener *In Transfigurationem* (ed. A. GUILLOU. *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 67 (1955) 237-257) und *In passionem Domini* (ined.); schließlich soll der "Allegorist" wichtige Teile des *Hodegos* verfaßt und diesem seine heutige Gestalt gegeben haben (a.a.O., 111-131).

dem Patriarchen auch sonst am Herzen lag" [27]. Daß die "Philosophischen Kapitel" als Einleitung eines Corpus dreier Schriften des Antiocheners überliefert werden, gilt zunächst nur für den Codex Scorialensis gr. 137 (T.I.17); der Beweis, daß auch die übrigen Textzeugen ursprünglich auf dieses *Corpus Anastasianum* zurückgehen, muß erst noch erbracht werden [28]. Wie die Überlieferung der Definitionensammlung des *Hodegos* lehrt, wurde, sobald sie ohne Bezug zum *Hodegos*, d. h. als selbständiges Opusculum tradiert wurde, das Lemma "Anastasii (Sinaitae)" sehr oft von Kopisten in "Anastasii Antiocheni" umgewandelt; *er* dürfte für byzantinische Gelehrte geradezu als *der* Herausgeber von Definitionen gegolten haben, bedenkt man die weite Verbreitung der Sammlung des *Hodegos*. Anderseits wird man dem Titel der "Philosophischen Kapitel" im *Corpus Anastasianum* nicht allein wegen dieser Beobachtung jeden Wert absprechen dürfen, insbesondere, wenn ein Textzeuge existieren sollte, welcher die Definitionen dem Antiochener zuweist, selbst aber vielleicht nicht aus dem Corpus anastasianischer Schriften stammt; für die kurze Rezension des Codex Vindobonensis theol. gr. 231 (W) scheint mir der überlieferungsgeschichtliche Zusammenhang mit dem Corpus zumindest nicht beweisbar [29]. Dem Kriterium der inhaltlichen Übereinkunft, welches G. Weiss anführte, wird man zustimmen können, und zwar um so mehr als die in der Sammlung genannten Definitionen von Freiheit und Wille auf jene der Energie verweisen, diese aber nur als Erscheinung der Usie verstanden wird [30]. Die auffällig radikale Ablehnung des Begriffs der "Teilusie" [31] spricht für den Antiochener Patriarchen als Verfasser; denn er hat ja auch in anderen Schriften, d. h. in seinen dogmatischen Reden [32] und in einem Dialog [33], die für den Vertreter der chalkedonischen Orthodoxie nicht nahe liegende Aufgabe

[27] ByZ 60 (1967) 346.

[28] *vgl.* S. 316 f.

[29] *vgl.* S. 328-332.

[30] *vgl.* Definition 68, 70 und 71 mit 64-67 (bes. 65).

[31] *vgl.* Definition 49-51.

[32] *Orationes dogmaticae*, ed. Pitra, *Anastasiana* I, 13, 16-27, p. 67, 17 sqq. 68, 10 sqq. (praesertim p. 71, 21); III, 12-17, p. 84, 1 sqq.

[33] *Dialogus cum tritheita Hierosolymis habitus*, ed. S. N. Sakkos, *'Αναστασίου α' 'Αντιοχείας ἅπαντα τὰ σωζόμενα γνήσια ἔργα*, Thessaloniki, 1976, 80-119; durch diese Edition dürfte meine eigene, welche 1976 fertiggestellt war und in *Traditio* 1981 erscheinen wird, nicht überholt sein.

übernommen, den sog. Tritheismus seiner Zeit zu widerlegen [34]. Der Inhalt der Philosophischen Kapitel spricht dafür, daß sie tatsächlich von Anastasius I. von Antiochien zusammengestellt wurden.

A. *Die direkte Überlieferung.*

1. Die Langfassung im Corpus Anastasianum.

Im Codex Scorialensis gr. 137 (T. I. 17), einer Bombyzinhandschrift aus dem 13. Jahrhundert (E) [35], dem ältesten und entsprechend der Untersuchung von G. Weiss wichtigsten Textzeugen für die dogmatischen Reden, d. h. dem bedeutendsten Werk des Antiocheners [36], findet sich vor den Orationes auf Blatt 114v-118 seine hier zu edierende Sammlung von 162 Definitionen [37], nach den Orationes auf Blatt 154-158 seine im Jahre 593 bei der Rückkehr auf den Stuhl von Antiochien gehaltene Rede [38]. Die *Capita philosophica* eröffnen also in dieser Handschrift ein kleines Corpus Anastasianum. Der Codex Vindobonensis phil. gr. 74 aus dem 16. Jahrhundert gibt nur eine Abschrift dieses Corpus aus E

[34] *vgl.* H. Martin, *La controverse trithéite dans l'empire byzantin au VIe siècle*, Dissertation présentée à l'Université Catholique de Louvain, 1959; ferner Weiss, *Studia Anastasiana* I, 159-171.

[35] *vgl.* P. A. Revilla, *Catálogo de los Códices Griegos de la Biblioteca de El Escorial*, I, Madrid, 1936, 440-449; O. Kresten (Anm. 46), 60-63.

[36] Weiss, *Studia Anastasiana* I, 58, 65-72; zu den Übersetzungen von G. Tilmann (1556) und F. Turrianus (1616 von P. Stevartius veröffentlicht) sowie der Edition von Pitra, *Anastasiana*, 60-99, *vgl.* man bei Weiss, *Studia Anastasiana* I, 49-57. Vielleicht bedarf das Urteil von G. Weiss über die handschriftliche Überlieferung, wie R. Riedinger in der ByZ 60 (1967) 340 mit dem Hinweis auf den Codex Meteoron 10, ff. 9v-65, aus dem 14. Jahrhundert (*vgl.* Nikos A. Bees, Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων. Κατάλογος περιγραφικὸς τῶν χειρογράφων κωδίκων τῶν ἀποκειμένων εἰς τὰς μονὰς τῶν Μετεώρων, I, Athen, 1967) andeutete, einer kleinen Korrektur.

[37] Da in der 109. Definition (in E, dessen Zählung in der Edition beibehalten wird, *vgl.* Anm. 80) vermutlich auf Grund dessen, daß in der Vorlage ein Satzteil ausgefallen war, zwei ursprünglich verschiedene Definitionen zu einer einzigen Aussage verschmolzen wurden (*vgl.* den kritischen Apparat), umfassen die "Philosophischen Kapitel" des Antiocheners an sich 163 Nummern.

[38] Sie wurde von Pitra, *Anastasiana*. 15-22 (= Ders., *Iuris ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, Tomus II, Romae, 1868, 251-257) aus dem Codex Vindobonensis phil. gr. 74, einer Abschrift von E, ediert. *Vgl.* St. N. Sakkos, Περὶ 'Αναστασίων Σιναϊτῶν, Thessaloniki, 1964, 74 f. 239; Weiss, *Studia Anastasiana* I, 84-86.

wieder [39]; sie ist, zumindest was die *Capita philosophica* betrifft, sehr unsorgfältig vorgenommen worden [40].

Aus demselben Corpus stammt die im Codex Ambrosianus gr. 534 (M 88 sup.), ff. 105v-108v (A) [41] überlieferte Kopie der "Philosophischen Kapitel" [42]; denn diese frühestens in das 12. Jahrhundert zu datierende Handschrift [43] aus Chios, die im Jahre 1606 nach Mailand kam [44], enthält eine Folge von Texten, wie sie für die Vorlage von E und von anderen Textzeugen der "Dogmatischen Reden" des Anastasius von Antiochien kennzeichnend ist. Zum Vergleich ziehe ich jene Handschriften heran, in denen diese Textfolge noch erhalten ist [45], d. h. die Codices Vaticanus gr. 830 (V) [46], Cantabrigiensis Trinity College Library 201 (B. 9. 5; 315) (C) [47], Berolinensis 94 (1498 Phill.) (B) [48] und Laurentianus IV, 21 (L) [49] sowie den Codex Parisinus B. N. Suppl. gr. 516 (P) [50]. Die folgende Übersicht mag die Darstellung der These verdeutlichen:

	A	E	V	C	B	L	P
GELASIUS CYZICENUS, *Historia eccl.* [51]	×		×	×	×		×
ATHANASIUS ALEX., *De sententia Dionysii* [52]	×	× [53]	×		×		×
id., *Ep. ad episcopos Aegypti et Libyae* [54]	×	× [55]	×		×		
THEODORUS RAITHUENSIS, *Praeparatio* (a) [56]	×	× [57]	×	×	×		×
(b) [58]	×	×		×			
ANASTASIUS ANTIOCH., *Capita philosoph.*	×	×					
id., *Orationes dogmaticae* I-V [59]		×	× [60]	×	× [61]	× [62]	
id., *Oratio de reditu* [63]		×					
BASILIUS, *De fide* [64]		×					
Ps. IULIUS ROMAN. revera APOLLIN. LAOD., *Ad Dionysium* I [65]	×	× [66]					
Ps. ATHANASIUS ALEX., *Expositio de diuina incarnatione* revera APOLLIN. LOAD., *Ad Jouianum* [67]	×	×					
BASILIUS, *Contra Sabellianos* etc. [68]	×	×				×	
id., *Aduersus eos qui ... dicunt dici ... deos* [69]	×	×					

[39] *vgl.* H. HUNGER, *Katalog der griechischen Handschriften der Osterreichischen Nationalbibliothek*, Teil 1. Codices Historici, Codices Philosophici et Philologici; in: *Museion, Veröffentlichungen der Österreichischen Nationalbibliothek*, N. F., 4. Reihe, Veröffentlichungen der Handschriftensammlung, 1. Bd., Wien, 1961, 189; WEISS, *Studia Anastasiana* I, 58. 65. 72. 76. 84.

[40] Ein gutes Dutzend bedeutenderer Auslassungen und Verlesungen trägt diese an Itazismen und sonstigen Verstößen gegen die historische Orthographie reiche Handschrift in den Text ein.

[41] *vgl.* Aem. MARTINI et D. BASSI, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, II, Mediolani, 1906, 645-651.

[42] Diese These vertrat schon WEISS, *Studia Anastasiana* I, 77; da sie aber nicht belegt wurde, sind die folgenden Zeilen unumgänglich.

[43] *vgl.* HEINEMANN, *Gelasius Kirchengeschichte*, XI-XIII, der DIEKAMP, *Analecta Patristica*, 182 folgt, während Aem. MARTINI und D. BASSI (*vgl.* Anm. 41), 646 die Handschrift auf das 13. Jahrhundert datieren.

[44] Der Vorbesitzer dieser Handschrift war Manuel Sophianos, der Schreiber von Blatt 1-287 ein Mönch Johannes (*vgl.* M. VOGEL und V. GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance, Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Beiheft 33, Leipzig, 1909, 208); eine jüngere Hand (A^2) vermutlich des 13. Jahrhunderts hat gelegentlich Korrekturen am Text vorgenommen.

[45] Von den bei WEISS, *Studia Anastasiana* I, 58-59 genannten Handschriften können die Kopien erhaltener Textzeugen ausscheiden. — Eine Beschreibung des Codex Vaticanus gr. 1248 aus dem 16. Jahrhundert lag mir nicht vor.

[46] *vgl.* R. DEVRESSE, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manu scripti recensiti*. Codices Vaticani graeci. Tomus III, Codices 604-866, Vatikan, 1950, 378-379. Diese aus vier Faszikeln bestehende Papierhandschrift wurde, wie schon R. Devreesse vermutete und WEISS, *Studia Anastasiana* I, 70 nachwies, von Isidor von Kiew während seines Aufenthaltes in Griechenland (1444-1448) geschrieben. Die beiden letzten Hefte, welche die von E. Schwartz so genannte Collectio Vaticana der Akten des Ephesinischen Konzils enthalten, wurden in Konstantinopel 1446 von einer Handschrift der Patriarchatsbibliothek, die beiden ersten, hier interessierenden 1446 aus einem alten Pergamentkodex des Choraklosters abgeschrieben. *Vgl.* O. KRESTEN, *Eine Sammlung von Konzilsakten aus dem Besitze des Kardinals Isidoros von Kiev*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denk-

Am auffälligsten ist zunächst die Übereinstimmung des Ambrosianus (A) mit dem Scorialensis (E), dem einzig vollständig

schriften, 123 Band, Wien, 1976, der die Handschrift ausführlichst beschreibt. Dieses Werk lag mir erst noch Abschluß dieser Edition vor.

(47) *vgl.* M. Rh. James, *The Western Mss in the Library of Trinity College, Cambridge. A Descriptive Catalogue*, I, Cambridge, 1900, 263-264.

(48) *vgl.* W. Studemund und L. Cohn, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, XI. Verzeichnis der griechischen Handschriften, I, Berlin, 1890, 38-39; O. Kresten, a.a.O. (Anm. 46), 53(e).

(49) *vgl.* A. M. Bandini, *Catalogus codicum mss Bibliothecae Mediceae Laurentianae, uaria continens opera graecorum Patrum*, I, Florentiae, 1764, 543-544.

(50) *vgl.* Omont, *Inventaire des manuscrits, grecs*, III, Paris, 1888, 272; Opitz, *Untersuchungen*, 76. Diese am 20. 11. 1572 dem Bischof von Aix, Aegidius de Noailles, gehörende Handschrift ist eine Kopie eines Kodex, der von der Insel Chios stammt. Nach ihr edierte Robertus Balforeus sowohl die Kirchengeschichte des Gelasius von Kyzikos (*vgl.* Heinemann, *Gelasius Kirchengeschichte*, xiv), als auch den ersten Teil der Praeparatio des Theodor von Raithu (*vgl.* Diekamp, *Analecta Patristica*, 179. 183).

(51) Hrsg. M. Heinemann, GCS 28, Leipzig, 1918; *vgl. ebd.* xi-xiv nach O. Kresten, a.a.O. (Anm. 46), 52(b) von Konstantinos Rhesinos geschrieben.

(52) CPG, II, n. 2121: PG 25, 480-521; Opitz, *Athanasius Werke*, II, 1, Berlin, 1935-1941, 46-67; *vgl.* Dens., *Untersuchungen*, 74-76.

(53) Unsere Textfolge beginnt f. 82, wo die Schrift eines zweiten Kopisten einsetzt.

(54) CPG, II, n. 2092: PG 25, 537-593; *vgl.* Opitz, *Untersuchungen*, 74-76. 127-128.

(55) PG 25, 537-572 A 3.

(56) PG 91, 1484-1504; Diekamp, *Analecta Patristica*, 184-200.

(57) PG 91, 1488 A 11-1493 D 14. 1500 C 5-1504; Diekamp, *Analecta Patristica*, 188, 2-194, 4. 198, 1-200, 22.

(58) Diekamp, *Analecta Patristica*, 200-222.

(59) Pitra, *Anastasiana*, 60-99.

(60) Es folgen der dritte und vierte Faszikel; *vgl.* Anm. 46.

(61) Diese Handschrift enthält nur den Anfang der 1. dogmatischen Rede (ed. Pitra, *Anastasiana*, I, 1, p. 60, 1-7) auf f. 96ᵛ; die folgenden Blätter sind verlorengegangen.

(62) Der Laurentianus enthält auf Blatt 4-46 die 1. und 2. dogmatische Rede (ed. J. B. Pitra, *Anastasiana*, p. 60-79).

(63) Zur Edition von J. B. Pitra *vgl.* man oben Anm. 38.

(64) CPG, II, n. 2859: PG 31, 464-472.

(65) CPG, II, n. 3669: H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Texte und Untersuchungen, Tübingen, 1904, 256-262.

(66) a.a.O., 256-259, 13.

(67) CPG II, n. 3665: PG 28, 25-29; H. Lietzmann, a.a.O., 250-253; vgl. Opitz, *Untersuchungen*, 76.

(68) CPG II, n. 2869: *Contra Sabellianos et Arium et Anomaeos*, PG 31, 600-617.

erhaltenen Textzeugen des Corpus Anastasianum. War dieses Corpus im gemeinsamen Ahnen von A und E nicht vorhanden und wurde es erst in der E eigenen Traditionsgeschichte (nach der Spaltung, deren uns überkommene Zeugen A und E sind) im Rückgriff auf eine "Seitenüberlieferung" zusammengestellt? Diese Hypothese ist unwahrscheinlich, wenn man einerseits das Verhältnis der übrigen Textzeugen zueinander sowie zu A, anderseits die Herkunft der Handschriften, sofern sie uns bekannt ist, bedenkt. Sowohl der Ambrosianus (A), als auch der Parisinus (P) (70) stammen aus Chios; P steht aber, wie die Kollation der Kirchengeschichte des Gelasius von Kyzikos (71) und m. E. weniger eindeutig jene der Proparaskeue des Theodor von Raithu (72) zeigen, dem Codex Vaticanus gr. 830 (V) näher als dem Ambrosianus (A), ohne aber unmittelbar von V abzustammen. Das Verhältnis des Berliner Kodex (B) zu A bzw. V dürfte, wie eine Teilkollation vermuten läßt, analog jenem der Pariser Handschrift (P) zu den beiden genannten Codices sein (73).

Der Vaticanus (V) wurde im Jahre 1446, wie der Kopist, Kardinal Isidor von Kiew, anmerkte, von einer alten Pergamenthandschrift des Choraklosters in Konstantinopel abgeschrieben (74). Diese Beschreibung paßt nicht auf die Mailänder Papierhandschrift (A) (75), die anderseits allein schon deshalb nicht die Vor-

(69) CPG, II, n. 2914: *Aduersus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos*, PG 31, 1488-1496.

(70) *vgl.* Anm. 50.

(71) *vgl.* Heinemann, *Gelasius Kirchengeschichte*, xiv ff.

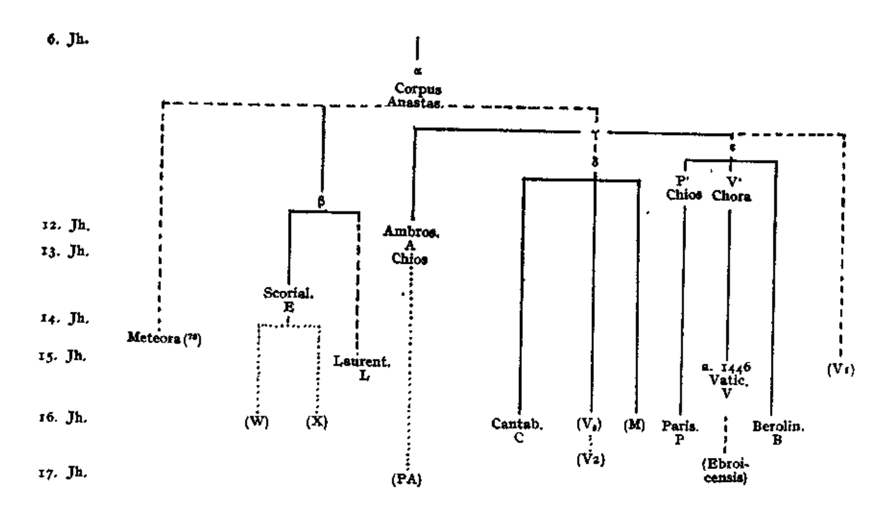
(72) *vgl.* Diekamp, *Analecta Patristica*, 182.

(73) Nach Opitz, *Untersuchungen*, 76-77 ist der aus dem 16. Jahrhundert stammende Berolinensis, wie eine Kollation ergeben hat, nicht unmittelbar von A abhängig; leider wurde die Handschrift bei der Ausgabe der Kirchengeschichte des Gelasius von Kyzikos ausgeschieden und nicht auf ihre Abhängigkeiten hin bestimmt. Auch die Beschreibung von Diekamp, *Analecta Patristica*, 182 sagt nichts über eine größere Nähe zum Ambrosianus oder Vaticanus aus; der Schlußfolgerung, die Handschrift müsse direkt oder indirekt aus Chios stammen, kann man m. E. nicht ohne weiteres zustimmen (*vgl.* S. 320).

(74) *vgl.* Anm. 46; ferner H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959, 765 f.

(75) Heineman, *Gelasius Kirchengeschichte*, xi, glaubt entgegen der Angabe des Katalogs von Aem. Martini und D. Bassi (*vgl.* Anm. 41), obwohl sie die Handschrift nicht unmittelbar eingesehen hat, auf Grund ihres Filmmaterials annehmen zu müssen, daß dem Kodex auch Pergamentfolia eingeheftet seien.

lage von V gewesen sein kann, weil in ihr die "Dogmatischen Reden" des Anastasius von Antiochien fehlen. Ob nun der Ambrosianus (A) und das Modell des Parisinus (P) ([76]) von Konstantinopel nach Chios gewandert sind, oder umgekehrt die von Isidor von Kiew benutzte Handschrift des Choraklosters aus Chios stammt, wird man nicht entscheiden können, doch dürften alle drei Codices und die Berliner Handschrift (B) von einem gemeinsamen Ahnen γ abhängen, dessen Überlieferung sich vor dem 12. Jahrhundert in die Familie ε (BPV) ([77]) und einem Zweig aufspaltete, den der Ambrosianus (A) bezeugt. Dieser Ahne γ enthielt von dem im Scorialensis (E) bezeugten Corpus Anastasianum einerseits die in A überlieferten *Capita philosophica*, anderseits die für ε bezeugten *Orationes dogmaticae*; ob sich in ihm auch die *Oratio de reditu* befand, wird man nicht entscheiden können. Im folgenden Stemma werden die Abkürzungen von G. WEISS beibehalten und die Sigel nicht untersuchter Handschriften in Klammern gesetzt; gestri-



([76]) *vgl.* Anm. 50.

([77]) Im Stemma von WEISS, *Studia Anastasiana* I, 72, dessen Sigel im unten wiedergegebenen Stemma im allgemeinen beibehalten wurden, bezeichnet ε die von Isidor von Kiew abgeschriebene Handschrift des Choraklosters (P').

([78]) *vgl.* Anm. 36.

chelte Linien geben nicht eindeutig bewiesene bzw. beweisbare Abhängigkeiten wieder, punktierte kennzeichnen Abschriften.

Da der Ambrosianus (A) an den Blatträndern Schaden gelitten hat, so daß Anfangs- und Schlußzeilen der Seiten manchmal nicht mehr deutlich zu lesen sind, gewinnt eine sorgfältige Abschrift der Definitionensammlung aus A, welche sich im Codex Parisinus gr. 3089, ff. 61-71ᵛ, einer Handschrift des 17. Jahrhunderts, findet, an Bedeutung ([79]).

Zwischen dem Ambrosianus (A) und dem Scorialensis (E) ist ein unmittelbares Abhängigkeitsverhältnis ausgeschlossen; A kann auf Grund folgender Trennfehler, nämlich der Wortvarianten Z. 66 ὁ δαίμων] ἡ δύναμις, Z. 263 συνισταμένη] παρισταμένη und Z. 264 πεποιωμένη] πεπονωμένης sowie der Stellungsvarianten ([80]) Z. 75 Ἄνθρωπός-δεκτικόν transp. post Z. 77 γεγέννηται, Z. 191 Πολυειδές-φαινόμενον transp. post Z. 194 ἐξομοιούμενον und Z. 263 Ἐλεημοσύνη-συνισταμένη transp. post Z. 265 συμπαθεῖν, schließlich der Tatsache, daß A Z. 121 statt der Worte †παραισιετέρας† βουλήσεως eine fenestra wiedergibt, nicht die Vorlage von E gewesen sein. Zwar kann nicht eindeutig ausgeschlossen werden, daß A jünger ist als E ([81]); doch auf Grund von nur in E auftretenden Lesarten wie z. B. den Lücken Z. 174 ἕξις und Z. 203 ἀεὶ, den Wortvarianten Z. 1 ὁσίου] ἐν ἁγίοις, Z. 74. 145 χωρίς] ἐκτός und Z. 202 κοινούμενος] οἰκειούμενος sowie der Umstellung ([82]) von Z. 49 διάγνωσις nach λυπηρῶν und von Definition 65 und 66 (Z. 118-120), steht fest, daß A keine Kopie von E sein kann ([83]).

([79]) *vgl.* OMONT, *Inventaire des manuscrits grecs*, III, Paris, 1888, 106. Dieser Kodex enthält Abschriften verschiedener Texte aus Handschriften der Bibliotheca Ambrosiana.

([80]) Im allgemeinen ist die Reihenfolge der Definitionen, wie sie in E gegeben ist, vorzuziehen, was auch ein Vergleich mit der Kurzfassung von BP (*vgl.* S. 322-324) zeigt. Ferner ist A in der am Seitenrand vermerkten Zählung der Definitionen nachlässig und kommt, da die 59. und 81. Definition doppelt gezählt und die 88. Definition zwei Mal wiedergegeben wird, auf 165 *Capita* (vgl. Anm. 37).

([81]) *vgl.* S. 316, bes. Anm. 43.

([82]) Da weder die Kurzfassung von BP (*vgl.* S. 322-324) noch die Überlieferung des Codex Vindobonensis theol. gr. 231 (W) (vgl. S. 328-332) von A abhängen, muß es sich hierbei um Varianten von E handeln; dies gilt analog für die ersten drei der genannten Wortvarianten.

([83]) Einer Reihe von Verlesungen in E kommt zwar, wenn man jede derselben für sich betrachtet, keine trennende Kraft zu; doch ihre Häufigkeit und Unauffälligkeit dürfte ein konvergierendes Argument liefern, daß A keine Abschrift von E sein kann. Man *vgl.* z. B. 4 ἀνόνητος]

Beide Handschriften, A und E, stammen, wie ihre gemeinsamen Fehler zeigen, von ein und derselben Vorlage ab:

1. Wortvarianten
   - Z. 15 ὁρίζεται] γνωρίζεται (84).
   - Z. 28 Λόγος] Λογισμός.
   - Z. 123 ποίησις] οἴησις.
   - Z. 162 ἀχώρητον] ἀχώριστον.
   - Z. 173 κίνησις] οἴκησις.
   - Z. 190 ὁ μονοτρόπως] ὁμοτρόπως.
   - Z. 231 εἰς] πρὸς.
2. Formvarianten
   - Z. 146 ἑαυτοῦ] ἑαυτῷ.
   - Z. 185 ἐναντιότητα ἑκατέραν] ἐναντιότητας ἑκατέρας.
   - Z. 217 μόνου] μόνον.
   - Z. 231 ἐλθών] ἐληλυθώς.
3. Die Stellungsvariante
   - Z. 236-37 χωρὶς οὐσία] οὐσία χωρίς.

Für diese Deutung spricht auch die Vermutung, daß Z. 23 ἐπίσταται sich eine Lücke und Z. 66 πνεῦμα²-λίαν ein Zusatz der gemeinsamen Vorlage von A und E bekundet.

2. Kurzfassungen der Rezension des Corpus Anastasianum.

a. *Die Kurzfassung δ (BP): Exzerpt oder ursprünglicherer Überlieferungsstand der Capita philosophica?*

In den Codices Barberinianus gr. 39, ff. 97-98^{v} (B) (85) und Parisinus Supplem. gr. 659, ff. 130^{v}-132^{v} (P) (86), welche beide die gleichen lexikalischen Sammlungen wiedergeben, liegt eine kürzere

---

ἀνόητος; 30 ὁ om.; 33 ἢ] καί; 43 εἰσι] ἐστι; 50 αὐτῇ] αὐτῷ; 118 τὸ om.; 133 ἢ τὸ] ἤτοι; 140 καὶ add. τὸ; 160. 165. 170 Τίνα] Τί; 215 αἰτουμένη] ἀπαιτουμένη.

(84) Diese Lesart bezeugt auch der Codex Vindobonensis theol. gr. 231 (W) sowie die indirekte Überlieferung in der Doctrina Patrum (ed. Diekamp, *Doctrina Patrum*), c. 33, p. 252, 24 (*vgl.* S. 335) und in der Definitionensammlung des Codex Scorialensis gr. 463 (ψ. III. 8), n. 5 und 79 (*vgl.* S. 340).

(85) *vgl.* V. Capocci, *Codices Barberiniani graeci*, Tomus I, Codices 1-163, In Bybliotheca Vaticana, 1958, 39-42; A. Turyn, *Codices graeci Vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi*, Codices e Vaticanis selecti, 28, In Civitate Vaticana, 1964, 39.

(86) *vgl.* Omont, *Inventaire des manuscrits grecs*, Paris, III, 1888, 72-73.

Fassung der *Capita philosophica* des Antiocheners vor; sie umfaßt 70 Definitionen (87), deren Reihenfolge mit der im genannten *Corpus Anastasianum* überlieferten Sammlung übereinstimmt. Handelt es sich hierbei um ein Exzerpt oder um den ursprünglichen Grundbestand der Sammlung des Antiocheners? Auf Grund dessen, daß hier eine Definition mehr als in der von A und E bezeugten Fassung des Corpus auftritt, nämlich jene von σημεῖον (Z. 220-225) und die Definition von Σαρκικός den Zusatz καὶ περὶ τὴν σάρκα καλινδούμενος (Z. 261-262 oder 1-262) bietet, schloß G. Weiss, daß es sich hier um "einen Auszug einer Definitionensammlung" handele, "die überlieferungsgeschichtlich v o r X (d. h. vor der langen Fassung, die durch A und E für das *Corpus Anastasianum* bezeugt ist) liegt und noch reichhaltiger als X war" (88). Dieser bzw. einer umfangreicheren Sammlung werden schließlich alle mit dem Lemma 'Αν(αστασίου) versehenen Definitionen des Codex Patmensis 263 und anderer Zusammenstellungen von ὅροι zugeordnet (89); mit dieser letzt genannten Hypothese wird sich die Untersuchung der indirekten Überlieferung eingehender auseinandersetzen müssen (90). Die Frage aber, ob es sich bei der Kurzfassung δ (BP) um ein Exzerpt oder die ursprünglichere Form der *Capita philosophica* handelt, mag vorläufig zurückgestellt werden, bis der gesamte Bestand der handschriftlichen Überlieferung gesichtet wurde (91).

(87) Sofern die 107. Definition in P vorhanden ist und die von E als 109. gezählte Definition (*vgl.* Anm. 37) zwei Capita umfaßt.

(88) Weiss *Studia Anastasiana* I, 78; die Erläuterung zu X stammt von mir.

(89) a.a.O., 79-83. 121-122.

(90) *vgl.* bes. Anm 140.

(91) Man wird kaum von Inhalt und Abfolge der Definitlonen her es wahrscheinlich machen können, daß die im *Corpus Anastasianum* überlieferte Langfassung auf die in B und P überlieferte Kurzfassung zurückgeht. Zwar wirken die Definitionen 9-11 (Z. 28-31) wie eine Interpolation, ferner läßt die Reihe Οὐσία (44. Definition = Z. 83), 'Ομοούσιον (47. = Z. 89), Μορφή (53. = Z. 100), 'Ιδικόν (54. = Z. 102), Γενικόν (58. = Z. 107), 'Υπόστασις (60. = Z. 111), Καθ' ὑπόστασιν (62. = Z. 114) usw. eine Folge aufscheinen, der man eine ursprünglichere Geschlossenheit im Vergleich mit der Langfassung nicht absprechen möchte, wären nicht gerade jene Definitionen eliminiert, welche sich mit dem von der Christologie des sog. Tritheismus eröffneten Problem der "Teilusie" auseinandersetzen. Gerade im zweiten Teil der Sammlung, der mit der 94. bzw. 112. Definition beginnt (*vgl.* Anm. 6) und der in der Kurzfassung vollständiger als der erste Teil wiedergegeben wird, kann man kaum die Zufälligkeit der

Die im 14./15. Jahrhundert kopierten *Capita philosophica* des Parisinus (P) sind keine unmittelbare Abschrift des im Jahre 1294/5 geschriebenen Barberinianus (B) ([92]); denn Z. 182 fehlt in B παράδοσις-πιστεύοντι und Z. 190 die Definition 107, Lücken, welche in P nicht auftreten. In der beiden Handschriften gemeinsamen Vorlage werden Z. 176 zwei, nicht drei Definitionen von Gnosis angekündigt; während B alle drei in der auch im *Corpus Anastasianum* vertretenen Reihenfolge wiedergibt, finden sich in P zunächst nur zwei, während die Definition 98 (Z. 178) nach Z. 198 ἐπιστάμενος nachgetragen wird.

b. *Ein Anhang in einer jüngeren Überlieferung der Definitionensammlung des Hodegos.*

Die Codices Hierosolymitanus S. Sepulcri 370, f. 454rv (I) ([93]), Oxoniensis Aedis Christi 47, ff. 74v-76 (O) ([94]) und Vaticanus gr.

Abfolge übersehen, ohne daß deshalb die Hypothese von WEISS, *Studia Anastasiana* I, 77 an Wahrscheinlichkeit gewinnt, hier sei "die ursprüngliche Ordnung weitgehend verwirrt". — Zugunsten der Hypothese, die Kurzfassung sei ein Exzerpt, spricht die Tatsache — will man nicht den Begriff des Zufalls überfordern —, daß beide Fassungen Lesarten enthalten, die nicht die ursprünglichen gewesen sein dürften, d. h. die man weder einem Kompilator (bzw. Autor) noch einem Redaktor zuschreiben möchte (*vgl.* Z. 37 νοερὸν², Z. 107 Γενικόν] Γένος und Z. 239 'Αχώρητον] 'Αχώριστον, wo in P m. E. die Konjektur eines Kopisten vorliegt; ferner kann in diesem Zusammenhang auf die Überlieferung des Codex Vindobonensis theol. gr. 231 (W) hingewiesen werden, die m. E. teilweise den ursprünglicheren Wortlaut erhalten hat, wie z. B. Z. 25 = Definition 7, Z. 180-181 = Definition 100 und Z. 191 = Definition 108, vgl. S. 321; schließlich sei auf die 47. Definition (Z. 92) verwiesen); vgl. S. 328-332.

([92]) Die Datierung findet sich in B auf Blatt 76v; für P lag mir nur eine Kopie von ff. 129v-133 vor, welche von einem Kopisten des 14./15. Jahrhunderts geschrieben sein dürften.

([93]) *vgl.* A. I. PAPADOPULOS-KERAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδίκων, I, Petersburg, 1891, 388-393; A. RAHLFS, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, für das Septuaginta-Unternehmen aufgestellt*, in: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philol.-hist. Kl. 1914, Beiheft 2, Berlin, 1914, 86; M. VOGEL-V. GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, in: *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Beiheft 33, Leipzig, 1909, 68; J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, Travaux et Mémoires 2 (1967) 20.43.

([94]) *vgl.* G. W. KITCHIN, *Catalogus codicum mss. qui in Bibliotheca*

344, ff. 115-116v (V) ([95]) sind drei unmittelbar unabhängige Zeugen ein und desselben fragmentarischen Überlieferungszustandes der "Philosophischen Kapitel"; eine Auswahl derselben folgt in den genannten Handschriften anonym auf das selbständig tradierte Definitionenkapitel des *Hodegos* ([96]), wobei O ausdrücklich auf die Zäsur zu den "Philosophischen Kapiteln" verweist: Ὧδε ἐπληρώθησαν τὰ τοῦ ἁγίου 'Αναστασίου ([97]). Der Text aus dem *Liber qui dicitur Dux Viae* des Sinaiten Anastasius ist in allen drei Textzeugen stark kontaminiert, geht aber offensichtlich auf ein und dieselbe Vorlage zurück; während sich hier überlieferungsgeschichtlich eine größere Nähe zwischen I und O wahrscheinlich machen ließ, so muß diesem Befund die etwas häufigere Übereinstimmung zwischen I und V in unserem Text nicht widersprechen ([98]). Der

---

Aedis Christi apud Oxonienses adseruantur, Oxonii, 1867, 23; A. RAHLFS, a.a.O. (= Anm. 93), 175.

([95]) *vgl.* R. DEVREESSE, *Codices Vaticani graeci*, Tomus II, Codices 330-603, Vatikan, 1937, 19-21; A. B. DRACHMANN, *Die Überlieferung des Cyrillglossars*, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser, XXI, 5, København, 1936, 20. Nach R. DEVREESSE soll diese theologisch-lexigraphische Mischhandschrift aus zwei Teilen zusammengebunden sein (I: ff. 1-15, II: ff. 16-236); dem scheint aber die Beobachtung zu widersprechen, daß sie ff. 1d-8v und ff. 108-115 die Definitionensammlung des *Hodegos* (II, 1-7; PG 89, 52 B-81 A), vom gleichen Kopisten geschrieben, enthält, wobei sich f. 108 unmittelbar an f. 8v anschließt; R. DEVREESSE hatte den zweiten Textteil (ff. 108-115) dem Lexikon des Ps. Johannes Zonaras zngeschrieben.

([96]) II, 1-7; PG 89, 52 B-81 A. In den genannten Handschriften I, O und V sind im Abschnitt II, 6; PG 89, 77 A 9 die Definitionen 8-11 aus den *Capita philosophica* des Antiocheners interpoliert worden.

([97]) Der Übergang vom Text des *Hodegos* zu den ergänzenden Definitionen aus den "Philosophischen Kapiteln" könnte im gemeinsamen Ahnen ε von I, O und V vermerkt gewesen und so bis in den Text von O überliefert worden sein; ε hätte dann die Sammlung des Antiocheners anonym vorgelegen, zumindest legt dies die Formulierung des Zäsurvermerks nahe. Anderseits enthält O ff. 77v-80v den in I und V fehlenden Schlußteil der Definitionensammlung des *Hodegos* (II, 8; PG 89, 81 B-88 B) in einer mit dem Codex Laurentianus LXXXVI, 6, ff. 91-101 verwandten Textgestalt; die Feststellung, bis wohin der Text des *Hodegos*kapitels reicht, könnte somit auch aus einem nachträglichen Vergleich mit einer dem Laurentianus nahestehenden Seitenüberlieferung stammen.

([98]) Es handelt sich um die Lücken Z. 192 διάφορα, Z. 199-200 τὸν – δυνάμενος und Z. 231 προσφάτως, um die Formvariante Z. 151 ἑκούσιος] ἑκουσίως, ferner um Abkürzungen wie z.B. Z. 178 Γνῶσίς ἐστιν ἡ] καί, Z. 179 Γνῶσίς ἐστιν] καί, Z. 192 Πολυειδές – τὸ] ἀλλά. Schließlich lassen

Oxoniensis (O) weist in dem Auszug aus den *Capita philosophica* einerseits bedeutendere Auslassungen und Verderbnisse auf [99], welche auf eine zerstörend wirkende Überlieferungsgeschichte nach der Spaltung in die verschiedenen Zweige schließen läßt, anderseits enthält O im Unterschied zu I und V einen kleinen Überschuß, nämlich die Definitionen 106 und 144 [100]. Die Reihenfolge der Definitionen in ε (IOV) entspricht jener der Langfassung des *Corpus Anastasianum*, welche der Ambrosianus (A) und Scorialensis (E) bezeugen; mit der in den Codices Barberinianus (B) und Parisinus (P) überlieferten Kurzfassung deckt sich der Anhang ε zu den ὅροι des *Hodegos* nur teilweise und kann deshalb nicht aus dieser stammen. An zwei Stellen bieten I, O und V gegen alle anderen Zeugen die als ursprünglich zu vermutende Lesart, und zwar Z. 175 πρᾶττον] πλάττον und Z. 190 τὸ - δυνάμενον] ὁ - δυνάμενος; doch können diese auch als nahe liegende Korrekturen im Kodex ε (IOV) eingeführt worden sein und müssen nicht auf

sich eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen I und V an Stellen namhaft machen, die in O fehlen.

(99) O hebt zwar wie I und V mit der 29. Definition an Δυσαίσθητά] Δυσαίσθητόν, bricht aber beim nächsten Wort schon ab und fährt mitten in der 86. Definition τὸ μεταποιηθῆναι fort; desgleichen bietet O von der 87. und 88. Definition einen verstümmelten Text: Z. 151-154 τῆς – νοήσεις] φύσις τε καὶ γνῶσις. Schließlich sei auf einige Wort- und Formvarianten verwiesen, die O zueigen sind: Z. 178 πράξεως] πράξεων, Z. 195 ὁμοτρόπως] ὁμοιοτρόπως, Z. 198 ἐν καρδίᾳ] ἐκ καρδίας, Z. 203 ὑπερτιμᾶν] προτιμᾶν, Z. 229 στοιχείων] στοιχείωσις, Z. 252 γνῶσιν] ἔκδωσιν, Z. 261 πάντῃ που] παντελῶς, Z. 275 Φωνή et ἐμποιεῖ] Πνοή et εἰσάγων.

(100) Der Auszug aus den *Capita philosophica* in ε (IOV) umfaßte ursprünglich zumindest die Definitionen 29-31. 82. 86-89. 94-99. 102-104. 106-120. 128-133. 142-150. 156-158. 161-162, wobei die Reihenfolge mit jener des von A und E bezeugten *Corpus Anastasianum* übereinstimmt. V umgeht die 144. Definition von "Gnosis" und greift an dieser Stelle auf die schon zitierten Definitionen 99 und 97 zurück; dabei verrät V eine auffällige Kenntnis der ursprünglicheren Lesart (Z. 176-177 ἡ – χάριτος lesen IOV ἡ διὰ τοῦ πνεύματος χάρις, bei der Wiederholung gibt V jedoch die allgemein bezeugte Lesart wieder); ansonsten aber enthält V im Hinblick 1. auf die Auslassungen von O (vgl. Anm. 99) und 2. auf die Tatsache, daß I den Auszug aus den "Philosophischen Kapiteln" nur bis zur 132. Definition wiedergibt, die vollständigste Textgestalt dieses Exzerpts. In dem I, O und V gemeinsamen Text ist nur die 106. Definition Sondergut von O. Auch die Sonderfehler aller drei Handschriften, insbesondere jene von V, zeigen, daß es sich um drei unmittelbar unabhängige Zeugen dieser Textüberlieferung handelt.

eine größere Nähe der von ε wiedergegebenen Überlieferung zum Ursprung hindeuten [101]. Drei Varianten lassen denn auch vermuten, daß ε (IOV) mit der Langfassung von A und E sowie der Kurzfassung von B und P auf einen gemeinsamen Ahnen β zurückgehen [102]; man vergleiche nämlich die Lesarten Z. 185 ἑκατέραν] ἑκατέρας, Z. 191 ἐν - μορφαῖς] εἰς διαφόρους μορφὰς und Z. 193-194 ἂν ***. Συγγενές] ἂν συγγενές γ (AE), 'Ασυγγενές coniecit ε (IOV), Συγγενές δ (BP). Sollte sich ε (IOV) aus der Überlieferungsgeschichte des *Corpus Anastasianum*, wie es in A und E erhalten ist, herleiten, dann stammt dieser Kodex ε aber, wie drei Varianten es nahelegen [103], von einem Ahnen von γ (AE) ab; Analoges würde für die Kurzfassung BP gelten. Während ε (IOV) höchst wahrscheinlich auf die lange Fassung der "Philosophischen Kapitel" zurückgeht [104], läßt sich dies aber für die Kurzfassung δ (BP) trotz der genannten Varianten Z. 191 und 193-194 nicht mit gleicher Wahrscheinlichkeit behaupten. Kann

(101) So "verbessert" z. B. der Codex Parisinus gr. 3089, eine ansonsten sorgfältige Abschrift des Ambrosianus (A), ebenfalls πλάττον zu πρᾶττον.

(102) M. E. liegt kein hinreichender Grund vor, wegen der in γ (AE) und ε (OV) Z. 248 fehlenden, in δ (BP) aber vorhandenen Worte τῆς τοῦ eine Spaltung der Überlieferung von β in β_1 und β_2 zu postulieren bzw. hierin und in den in Anm. 103 genannten Varianten Z. 123 und 173 einen Hinweis dafür zu sehen, daß die Kurzfassung von B und P dem Ursprung der Überlieferung näher steht als die von A und E bezeugte Langfassung des Corpus Anastasianum, folgt doch gerade ε (IOV) bei der Variante von Z. 173 nicht γ (AE), obwohl die Überlieferung von ε (IOV) höchst wahrscheinlich ein Exzerpt aus der langen Fassung der "Philosophischen Kapitel" ist (vgl. Anm. 104).

(103) Z. 173 κίνησις δ (BP) ε (IOV)] οἴκησις γ (AE); Z. 190 Μονοειδές - δυνάμενον ε (IV)] Μονοειδής ἐστιν ὁμοτρόπως ὁραθῆναι δυνάμενος γ (AE), Μονοειδής ἐστιν ὁ μονοτρόπως ὁραθῆναι δυνάμενος δ (P, om. B) W; Z. 231 εἰς - ἐλθών ε (IOV) W] πρὸς - ἐληλυθώς γ (AE). – Zu Z. 123 ποίησις δ (BP)] οἴησις γ (AE) *vgl.* man WEISS, *Studia Anastasiana* I, 78, der darauf hinweist, daß die Kurzfassung BP hier die einzig richtige Lesart überliefert hat.

(104) Die Auswahl der Definitionen in ε (IOV) dürfte sich als Ergänzung zur Sammlung des *Hodegos* verstehen lassen; denn sie kommen alle dort nicht vor, obwohl ε nicht alle Begriffe der langen Fassung γ (AE) wiedergibt, die sich im *Hodegos* II, 1-7; PG 89, 52 B-81 A nicht finden. Daß ε nicht aus der Kurzfassung δ (BP) stammen kann, zeigt die Tatsache, daß die Auswahl in ε (IOV) weitgehend Definitionen bietet, welche nicht aus der Kurzfassung δ (BP) stammen können (*vgl.* Anm. 100).

die Textgestalt des Codex Vindobonensis theol. gr. 231 (W) neue Gesichtspunkte zur Lösung der Frage beisteuern, ob die Kurzfassung von B und P ein Exzerpt oder einen ursprünglicheren Überlieferungsstand der *Capita philosophica* des Antiocheners wiedergibt?

3. Die kurze Rezension des Codex Vindobonensis theol. gr. 231 (W).

Die im Codex Vindobonensis theol. gr. 231 (W), ff. 14^v-15^v [105] mit dem Lemma Ἀναστασίου Ἀντιοχείας ὅροι κατ' ἐπιτομὴν überlieferte Sammlung [106] stellt eine in der Anordnung der Definitionen von den bisher untersuchten Fassungen abweichende kurze Rezension dar. Sie enthält 62 bzw. 63 *Capita* [107], deren Reihe sie mit dem 84., 86. und 62. Caput der Langfassung des *Corpus Anastasianum* eröffnet, um dann der Ordnung derselben mit kleineren Abweichungen zu folgen [108], wobei sie einige der ὅροι ersetzt; statt der 47. Definition von Ὁμοούσιον, welche in der überlieferten Gestalt m. E. auf eine lacuna verweist [109], gibt W einen eigenen, sinnvollen Begriff; statt der gegen den sog. Tritheismus des 6. Jahrhunderts gerichteten negativen Definitionen der μερικὴ οὐσία (Def. 49-51) führt W einen positiv wertenden ὅρος

([105]) *vgl.* D. de NESSEL, *Breuiarium et Supplementum Commentariorum Lambecianorum siue Catalogus aut Recensio specialis Codicum Manuscriptorum Graecorum, necnon Linguarum Orientalium Augustissimae Bibliothecae Caesareae Vindobonensis*, Partes I-V, Vindobonae et Norimbergae, 1640, Tomus I, Pars I, 327-329.

([106]) WEISS, *Studia Anastasiana* I, 79 hat die These vertreten, sie sei "ein entfernter Ausläufer" des erschlossenen Kodex δ (BP). Dagegen aber spricht, 1. daß W sehr viel umfangreicher ist als δ (BP) und 2., wie sich zeigen wird, an einigen Stellen lectiones meliores, welche m. E. den Vorzug verdienen, enthält, also eine allen übrigen Zeugen überlegene und somit ursprünglichere Überlieferung widerspiegelt.

([107]) Unter Definition 51 faßt W die 130. und 137. Definition von ἀνάστασις, wie sie in γ (AE) bezeugt sind, zusammen.

([108]) D. h. sie enthält nunmehr die Definitionen 3-4, 6 (Z. 18-19), 14, 17-18, 7, (20), 24, 29-30, 40, 48, ⟨47⟩, ⟨μερικὴ οὐσία⟩, 53-54, 57, 56, 59, 63, 58, 73-74, 78, 80-81, 90, 95, 99, 97, 100-104, 96, 107-108, 110, 112, 123-126, 128-130, 137, 141, 144-147, 131-132, 148-150, ⟨χριστιανός⟩.

([109]) *vgl.* den kritischen Apparat zu Z. 91, ferner Anm. 114 zu PS. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Exc.* 5, Z. 16.

ein; die Teilusie ist subsistierende Existenz, ὑποστατικὴ ὕπαρξις [110]. Schließlich dürfte die Auslassung von ἄκτιστον καὶ in der 48. Definition bzw. des nicht leicht verständlichen σχῆμά τι καὶ πρᾶγμά τι in der 90. Definition, wo statt dieses Ausdrucks einfach das konkrete Beispiel des menschlichen Lachens und Wieherns eines Pferdes — geläufige Schulbeispiele — in die Definition von ἰδίωμα eingeführt wird, und last not least die Umformulierung der 20. Definition des sinnlich Wahrnehmbaren [111] der "kritisch scheidenden" Arbeitsweise des Bearbeiters von W entsprechen. Daß dieser Redaktor mit dem Kopisten von W identisch ist, legt ein lapsus nahe, der ihm unterlaufen ist. Nach der 59. Definition findet sich in W ein getilgtes Καθ'ὁ so als hätte der Schreiber mit der 62. Definition fortfahren wollen, sich dann aber daran erinnert, daß er diese schon als 3. ὅρος abgeschrieben hatte. Offensichtlich zeigt der lapsus, daß der Bearbeiter nur einen Auszug aus den ihm vorliegenden "Philosophischen Kapiteln" wiedergeben will; und so dürfte sein Lemma nicht eine kurzgefaßte Begriffssammlung, sondern ein Exzerpt von Definitionen, welche auf Anastasius von Antiochien zurückgehen, ankündigen. Das Motiv für das Vorgehen des Redaktors und Kopisten wird einsichtig, wenn man die im Vindobonensis unserem Text vorausgehenden sog. "Exzerpte aus Gregors von Nazianz dogmatischen Schriften" liest [112]; in diesen

([110]) *vgl.* Z. 92-99 im kritischen Apparat; Cod. Oxon. Bodl. Auct. T. 1. 6, c. 15, 21, ed. KOTTER, *Die Schriften*, I, Patristische Studien und Texte 7, Berlin, 1969. 168.

([111]) *vgl.* Z. 43-48 im kritischen Apparat.

([112]) Diese im Codex Vindobonensis theol. gr. 231, ff. 12-14^v zu lesenden sog. Exzerpte, im folgenden zitiert als PS. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Exc.*, stellen eine Rezension der dem Nazianzener zugeschriebenen *Definitiones uariae* (CPG II, n. 3066) dar; letztere wurden auszugsweise von C. F. G. HEINRICI, *Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes aus Sammelhandschriften herausgegeben und untersucht*, Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, XXVIII, 8, Leipzig, 1911, 39-40 aus dem Codex Laurentianus LVI, 13, ff. 10^v-11^v ediert; sie finden sich auch im Codex Angelicus 30, ff. 244-246 (a. 1393/4). Sie stimmen bis zur Nummer 15 mit der in W vertretenen Rezension überein. Aus W und dem aus dem 16. Jahrhundert stammenden Codex Oxoniensis Bodleianus Auct. D. 4. 24 (Misc. 7), pp. 61-65 (O) wird im Anhang zu den "Philosophischen Kapiteln" des Antiochener Patriarchen Anastasius I. eine unkritische Edition dieser Exzerpte vorgelegt. Der im Jahre 1087/8 geschriebene Codex Vaticanus gr. 342 enthält ff. 273^v-275 ein Fragment unserer sog. Exzerpte (ab Z. 37 μὲν); doch sind hier die Definitionen durchwegs als

fand der Kopist schon manche Stelle der "Philosophischen Kapitel" eingearbeitet (113) bzw. Begriffsbestimmungen, welche jenen der Sammlung des Antiochener Patriarchen nahestehen und wohl aus derselben Überlieferung stammen (114). In W liegt in gewisser Weise keine Kopie, sondern eine Rezension des Textes vor; deshalb ist es schwierig zu bestimmen, was der Bearbeiter in seiner Vorlage vorfand, was er selbst an "Korrekturen", welche den Eindruck vermitteln, ursprünglichere, da "bessere Lesarten" zu sein, eintrug. An einigen Stellen handelt es sich wahrscheinlich um Konjekturen des Redaktors (115), an anderen gibt W aber m. E.

schlichte Erotapokriseis formuliert; vermutlich gibt dieses Fragment, da in O und W die Nummern 13, 16-18, 21 und 33 keine reinen Definitionen darstellen, sondern in Frageform gestaltet sind, die ursprünglichere Gestalt unserer Rezension wieder. Nach den sich auf R. DEVREESSE stützenden Angaben von F. LEFHERZ, *Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten*, Dissertation, Bonn, 1958, 79 geht im Codex Vaticanus gr. 342, ff. 271v-273 unserem Text eine ähnliche Frage-Antwort-Sammlung voraus (Inc. Τί ἐστι θεός; Θεός ἐστιν οὐσία νοερά; *vgl.* Ps. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Quaestiones aliae*, PG 28, 773 B (CPG II, n. 2261); GENNADIUS SCHOLARIUS, *De via salutis humanae*, PG 160,320 A; schließlich J. SAJDAK, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni*, Pars I. Meletemata Patristica I, Cracoviae, 1914, 230, nota 8). Weitere Codices, welche für eine kritische Edition untersucht werden müßten, haben J. SAJDAK, a.a.O., 230-232 und T. SINKO, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni*, Pars II. Meletemata Patristica III, Cracoviae, 1923, 45 zusammengestellt. Auch die in der CPG II, n. 3064 genannten *Quaestiones et Responsiones* aus dem Codex Vaticanus gr. 850, ff. 254-255v dürften zu der genannten ursprünglicheren Textgestalt der sog. Exzerpte gehören (*vgl.* Anhang S. 360-366, *Exc.* 13, Z. 27, S. 362).

(113) Ps. GREGOR. Naz., *Exc.* (im Anhang S. 360-366) 9, Z. 21-23 (= ANAST. ANT., Cap. 61, Z. 112-113); 36, Z. 68-69 (= Cap. 118, Z. 207); 44, Z. 77 (= Cap. 38, Z. 75); 47, Z. 85-90 (= Cap. 133, Z. 233-235); 55-57, Z. 100-103 (=Cap. 8. 12-13, Z. 27. 32-35); 58, Z. 103-104 (=Cap. 94, Z. 173).

(114) Man *vgl.* Ps. GREGOR. Naz., *Exc.* 3. 24, Z. 5-14. 55-56 mit ANAST. ANT., Cap. 91. 93, Z. 160-164. 170-172; ferner *Exc.* 33, Z. 66 mit Cap. 5, Z. 16; *Exc.* 76, Z. 126-128 mit Cap. 33, Z. 65-68; schließlich *Exc.* 5, Z. 17-18, wo sich vielleicht der ursprünglichere Wortlaut von Cap. 47, Z. 89-90 erhalten hat, so daß nicht mit einer lacuna nach μηδαμῶς, sondern mit einem Stellungs- und Wortfehler im Archetypus der "Philosophischen Kapitel" zu rechnen ist.

(115) Z. 77 οὗ - γεγέννηται] οὗ οὐδὲν πρότερόν τι, οὐδὲ μετ' αὐτὸν ἄλλος γεγέννηται W; Z. 106 ἐν ἑαυτῷ] εἰς ἑαυτό W; Z. 107 τὸ² - περιέχον] τῷ γένει ὑπάρχον W, wo W mit den übrigen Zeugen statt Γενικόν ein Γένος las; Z. 136 ἄλλων add. ἐν ἑαυτῇ W; Z. 175 ἐπινοίας add. ἢ W; Z. 186 συντεθεῖσα] συστᾶσα W; Z. 257 διανοίᾳ] μετανοίᾳ W; Z. 259 τούτων καὶ τούτων] τούτου W.

eine ursprünglichere Lesart als die übrigen Textzeugen wieder; von geringerem Interesse sind dabei Fälle, wo die *lectio melior* von W nur mit der Überlieferung von γ (AE), da weder δ (BP) noch ε (IOV) den entsprechenden Text tradieren, konkurriert, wie z. B. Z. 15 ὁρίζεται W] γνωρίζεται AE. Entscheidend sind jene Fälle, in denen man m. E. dem Vindobonensis im Unterschied zur gesamten übrigen handschriftlichen Überlieferung den Vorzug geben sollte: Z. 25 ἐνέργειαι ψυχῆς πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀκολουθίαν φερόμεναι W] ἐνέργεια (fortasse ἐνεργείᾳ) ψυχῆς πρός τι τῶν ὄντων ἀκολούθως φερόμεναι γ (AE) δ (BP); Z. 180-181 τῷ καθαρῷ νῷ καὶ μόνῳ ἐγγινομένη W] ἐν καρδίᾳ τῶν καθαρῶν καὶ μόνῃ γινομένη γ (AE) δ (BP); Z. 185 ἑκατέραν W] ἑκατέρας γ (AE) ε (IOV); Z. 191 ἐν διαφόροις μορφαῖς W] εἰς διαφόρους μορφὰς γ (AE) δ (BP) ε (IOV) (116).

Will man an den genannten Stellen keine Konjekturen des Bearbeiters von W vermuten, dann dürfte die Vorlage von W dem Ursprung der Textüberlieferung der "Philosophischen Kapitel" näher gestanden haben als die übrigen Zeugen; doch zeigen dem Vindobonensis mit allen anderen Handschriften gemeinsame Fehler (117), daß auch seine Vorlage auf denselben Kodex, unseren Archetypus, zurückgeht, der selbst schon eine Überlieferungsgeschichte voraussetzt.

Der Archetypus selbst dürfte, wie es der Textumfang der kurzen Rezension W und das Vorgehen ihres Redaktors im Vergleich mit der übrigen handschriftlichen Überlieferung nahe legen, eine Handschrift jener Langfassung gewesen sein, welche am vollständigsten vom Ambrosianus (A) und Scorialensis (E) bezeugt wird. Ob diese Handschrift schon das *Corpus Anastasianum* (118) enthielt, läßt sich nicht entscheiden.

Sollte die vorgelegte Hypothese, daß die Vorlage des Vindobonensis (W) einen von der übrigen direkten Überlieferung unabhängigen Zweig wiedergibt, annehmbar sein, dann ergibt sich für die Frage, ob die Kurzfassung δ (BP) ein Exzerpt oder einen ursprünglicheren Überlieferungsstand der *Capita philosophica* dar-

(116) Soweit ich sehe, unterscheidet Anastasius Antiochenus stets ἐν und εἰς in ihrem ursprünglichen Sinn.

(117) Man *vgl.* folgende Lesarten: Z. 36 ἐπεκτεινομένη] ἐπεκτεινόμενος codd.; Z. 107 Γενικόν] Γένος codd.; Z. 129 τούτου, οὗ ἐστι] τοῦτο, τουτέστι codd.; Z. 149 Παθητόν] Πάθος codd.; Z. 175 πρᾶττον] πλάττον (vgl. S. 326 und Anm. 101).

(118) *vgl.* S. 315 ff.

stellt, die Folgerung, daß ersteres gelte, d. h. daß sie ein Auszug aus der Langfassung ist [119].

B. *Die indirekte Überlieferung.*

1. Die Definitiones Marcianae.

Im Codex Marcianus gr. 257 (622), ff. 250^{v}. 247-248 [120] findet sich eine alphabetisch geordnete Sammlung lemmatisierter Definitionen, deren Vorbemerkung zu den einzelnen Autoren, Incipit und eine Reihe von ὅροι mit der Definitionensammlung der *Doctrina Patrum* übereinstimmen [121]; diese im folgenden *Definitiones Marcianae* genannte Anthologie [122] ist leider nicht vollständig erhalten [123].

Sieben mit An(astasii) lemmatisierte Begriffsbestimmungen stammen aus der langen Fassung der "Philosophischen Kapitel" des Antiocheners; drei davon begegnen auch in der genannten Sammlung der *Doctrina* [124], wo sie aber kein Lemma führen [125].

(119) *vgl.* S. 323, bes. Anm. 91.

(120) *vgl.* J. MORELLI, *Bibliotheca manuscripta graeca et latina*, Tomus I, Bassano, 1802, 144.

(121) *Doctr.*, c. 33, p. 249, 15 sqq. (ed. DIEKAMP, *Doctrina Patrum*); von den 82 erhaltenen Definitionen des Marcianus finden sich 20 in der Sammlung der Doctrina.

(122) In ihrer Einleitung vergleichen die Definitiones Marcianae das Sammeln von ὅροι ausdrücklich mit der Tätigkeit der Biene: τὴν μέλισσαν τὴν ἐπὶ πάντα τὰ ἄνθη καθιζάνουσαν καὶ τὸ χρήσιμον ἐφ' ἑκάστου συλλέγουσαν.

(123) Nach f. 250^{v} sind ein oder mehrere Blatt ausgefallen, was mir auch Herr Dr. RAVALLI MODONI, Direktor an der Biblioteca Nazionale Marciana, in einem Brief vom 17.8.1973 bestätigte. Es fehlen deshalb die Buchstaben α (außer Definition 1-2, welche sich Doctr. c. 33, p. 249, 25. 28 finden) bis ε (ἔπαινος wie in Doctr. c. 33, p. 258, 8).

(124) *Definitiones Marcianae* 5 (= ANAST. ANT., Cap. 151, Z. 263 = *Doctr.* c. 33, p. 260, 11-12); 23-25 (ANAST. ANT., Cap. 91. 93. 92, Z. 160-172); 41 (= ANAST. ANT., Cap. 8, Z. 27 = *Doctr.* c. 33, p. 263, 9); 70 (= ANAST. ANT., Cap. 87, Z. 151-152) und schließlich ohne Lemma die 38. Definition (= ANAST. ANT., Cap. 11, Z. 30-31; weniger ausführlich in *Doctr.* c. 33, p. 263, 5). — Zwei Definitionen dieser Anthologie dürften fälschlicherweise das Lemma Anastasii führen, nämlich die 59. (Ὅρος ἐστὶν νοητόν, θεωρία πνευματικὴ εἰς ὕψος ἀνεγηγερμένη, δυσπρόσιτο<ς>, ἐφ' ἧς ὁ νοῦς γεγονὼς τῶν κατωτέρω πραγμάτων τοὺς λόγους ἀποσκοπεύει) und die 60. (Ὁδός ἐστι νοητή, κατάστασις ἀρίστη ψυχῆς λογικῆς, ἐφ' ἧς ὁ νοῦς τὴν πορείαν ποιούμενος ἅπαντά τε τοῖς πράγμασι καὶ τοὺς λόγους τούτων ἐπιγινώσκει.), und aus der evagrianischen Überlieferung stammen, auf welche die überwiegende Zahl der *Definitiones Marcianae* zurückgeht.

(125) *Doctr.* c. 33, p. 249, 22 wird Anastasius von Antiochien unter

2. Ein Florileg über Usie und Hypostase.

Im Codex Laurentianus IX, 8 [126], einer Pergamenths. aus dem 11. Jahrhundert, liest man auf Blatt 304-305 eine Definitionensammlung, welche sich als Exzerpt aus des Klemens' von Alexandrien Schrift *De Prouidentia* ausgibt und mit dem im Opusculum 23 des Maximus Confessor [127] zitierten Fragment dieser ps.klementinischen "Schrift" beginnt [128], das teilweise in die "Philosophischen Kapitel" des Anastasius Antiochenus aufgenommen ist [129]. Das Interesse der Sammlung dient einzig der Unterscheidung von Usie und Hypostase; so werden zwei Gruppen von

den Quellen der Sammlung aufgeführt; die einzige mit An(astasii) lemmatisierte Definition (p. 251, 24-25) stammt aus des Antiocheners "Jerusalemer Streitgespräch mit einem Tritheiten" (*vgl.* Anm. 33); *vgl.* S. 335.

(126) *vgl.* A. M. BANDINI, *Catalogus codicum mss Bibliothecae Mediceae Laurentianae, uaria continens opera graecorum Patrum*, I, Florentiae, 1764, 395-403; O. STÄHLIN, *Clemens Alexandrinus*, III, GCS 17, Leipzig, 1909, LVIII; KOTTER, *Die Überlieferung*, 25; J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie.* Édition et commentaire, in: *Travaux et Mémoires* 2 (1967) 18 (12. Jahrhundert); Ch. ASTRUC, W. CONUS-WOLSKA, J. GOUILLARD, P. LEMERLE, D. PAPACHRYSSANTHOU, J. PARAMELLE, *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure.* Texte critique et traduction, in: *Travaux et Mémoires* 4 (1970) 188 (12. Jahrhundert).

(127) PG 91, 264 B 5-C 1; *vgl.* P. SHERWOOD, *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Studia Anselmiana, Fasc. 30 (1952) 60.

(128) Ps. CLEMENS ALEXANDRINUS, *De Prouidentia*, ed. O. STÄHLIN et L. FRÜCHTEL, *Clemens Alexandrinus*, III, GCS 17, Berlin, ^{2}1970, Fragm. 37, p. 219, 15-22. — In der handschriftlichen Überlieferung begegnen des öfteren mit "Klemens" lemmatisierte Begriffsbestimmungen, die sich teils mit den als Auszüge aus einer Schrift "Über die Vorsehung" tradierten (GCS 17, p. 219-221) decken; doch wie insbesondere die im Codex Patmensis 263 (10. Jahrhundert) überlieferte Definitionensammlung (Definitiones Patmenses, *vgl.* Anm. 140) zeigt, geht der erhaltene Bestand solcher Begriffsbestimmungen weit über die bisher edierten hinaus; es stellt sich somit nebenbei die Frage, ob ANASTASIUS SINAITA, *Liber qui dicitur Dux Viae* I, 3. II, 1; PG 89, 49 D 12-52 A 5. B 5 tatsächlich der Urheber eines historischen Irrtums war (*vgl.* O. STÄHLIN - L. FRÜCHTEL, a.a.O., GCS 17, p. XXIII), oder ob ihm die Überlieferung einer dem Klemens von Alexandrien zugeschriebenen Begriffssammlung bekannt war und er diese Kenntnis bei seinen Lesern als gegeben voraussetzen konnte.

(129) Cap. 52, Z. 96-99, *vgl.* mit Ps. CLEMENS ALEXANDRINUS, *De Prouidentia*, l. c., Fragm. 37, p. 219, 19-22.

Definitionen, eine erste, welche auf den Begriff der Usie zielt, und eine zweite, welche sich mit dem der Hypostase beschäftigt, nebeneinandergestellt, und der Übergang mit dem Lemma Τοῦ αὐτοῦ· Τί ἴδιον καὶ τί κοινόν; angekündigt. Es folgen aus den "Philosophischen Kapiteln" des Anastasius die Begriffe ἰδικόν, κοινόν, ὑπόστασις (130), vor dem Lemma stehen jene von οὐσία, ὁμοούσιον, μερικὴ οὐσία und μορφή (131).

Ein ursprünglicherer Überlieferungszustand dieser ὅροι liegt in einer im Codex Parisinus gr. 854 tradierten Anthologie vor (132). Nach einem erweiterten ps.klementinischen Zitat (133) folgen mit dem Lemma: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀναστασίου πατριάρχου Ἀντιοχείας· Ἐκ τῆς βίβλου ἧς ἡ ἐπιγραφή· Περὶ τῶν καθ' ἡμᾶς τῆς ἀληθείας δογμάτων die schon genannten Definitionen: eine der in der Florentiner Handschrift aufgeführten fehlt, eine neue kommt hinzu (134); eingangs wird ferner eine Begriffsbestimmung dem Anastasius von

(130) Definition 54. 56. 59-61.

(131) Es handelt sich um die Definitionen 44. 46-47. 49-51. 55. 53.

(132) In dieser aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts stammenden Bombyzinhandschrift werden auf Blatt 121-136, vermutlich zwei beigehefteten Quaternionen, fünf Definitionensammlungen überliefert: 1. ff. 121-125v eine Überarbeitung des 2. Kapitels des *Hodegos* (PG 89, 52 B sqq.); 2. ff. 125v-130 Definitionen zur trinitarischen Frage, welche mit Ps. CLEMENS ALEXANDRINUS, *De Prouidentia*, III, Fragm. 39, GCS 17, p. 219 (aus diesem Kodex ediert) beginnt; 3. ff. 130-134 die hier zu untersuchende Anthologie; 4. zwei dyotheletische Sammlungen, deren erste (ff. 134-136) eine ursprünglichere Überlieferung der unter den *Opuscula* des Maximus Confessor edierten (PG 91, 276 B-280 B) wiedergibt, deren zweite einen besseren, wenn auch fragmentarischen Überlieferungsstand der demselben Maximus zugeschriebenen *Diuersae Definitiones* (PG 91, 280 B-281 C) bietet. Zum Kodex selbst *vgl.* man OMONT, *Inventaire des manuscrits grecs*, I, Paris, 1886, 159 f.; KOTTER, *Die Überlieferung*, 50; J. A. MUNITIZ, *Synoptic greek accounts of the seventh council*, REB 32 (1974) 150; L. G. WESTERINK, *Michael Psellus, De omnifaria doctrina.* Critical text and introduction, Nijmegen, 1948, 7.

(133) *vgl. De Prouidentia*, in: CLEM. ALEX., III, Fragm. 37-38, GCS 17, p. 219.

(134) Es fehlt Definition 47; neu findet sich Nummer 45. — Im Florileg folgen LEONTIUS BYZANTINUS, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, I, c. 1; PG 86, 1, 1280 A 6-16, das auch sonst handschriftlich bezeugte Fragment aus Ps. SOPHRONIUS HIEROSOLYMITANUS, *Ad Honorium papam* (Inc. Φύσις καὶ οὐσία καὶ μορφὴ ταὐτόν ἐστι), MAXIMUS CONFESSOR, *Opusc.*, PG 91, 276 A-B. 264 C. 149 B-152 B. D 9-153 A 8 und derselbe, *De natura et persona*, ed. S. L. EPIFANOVIČ, Kiew 1917, 70 f.

Antiochien zugeschrieben, welche sich auch im Laurentianus findet: Οὐσία ἐστὶ τὸ δι' ὅλου ὑφεστὸς (135) καὶ ἑτέρου μὴ δεόμενον εἰς τὸ εἶναι. Sie steht weder in den "Philosophischen Kapiteln" noch in den fünf "Dogmatischen Reden" dieses Autors. Wichtig scheint schließlich die Beobachtung, daß der Verfasser des Florilegs, wie das Lemma vermuten läßt, die Langfassung der Sammlung aus dem *Corpus Anastasianum* benutzt hat.

3. Eine Quelle der Doctrina Patrum.

In der Definitionensammlung der *Doctrina Patrum* wird Anastasius Antiochenus als Quelle genannt (136), aber nur einmal zitiert (137); die betreffende Stelle stammt nicht aus den "Philosophischen Kapiteln", sondern aus dem "Jerusalemer Streitgespräch mit einem Tritheiten" (138). Anderseits werden 31 Definitionen aus den *Capita philosophica* in jener Sammlung, dem 33. Kapitel der *Doctrina Patrum*, aufgeführt (139), wobei es auffällt, daß diese stets am Ende eines jeden der in alphabetischer Folge geordneten Abschnitte dieser Anthologie stehen, während die in jedem Abschnitt zuvor zitierten Begriffe in den *Definitiones Patmenses* (140) auftreten,

(135) Ps. CLEM. ALEX., *De Providentia*, Fragm., GCS 17, p. 219, 19.

(136) ed. DIEKAMP, *Doctrina Patrum*, c. 33, p. 249, 20.

(137) c. 33, p. 251, 24-25: ἀλλ' οὐδὲ σύγχυσις μονάδων ist ein sekundärer Zusatz der beiden *Doctrina*-Handschriften, welche das Kapitel enthalten. Er fehlt nicht nur im Streitgespräch selbst, sondern auch z. B. im Codex Vaticanus gr. 447, f. 315v und im von KOTTER teilweise edierten Oxforder Philosophischen Kompendium c. 16, 2-3 (*Die Schriften*, I, Patristische Texte und Studien 7, Berlin, 1969, 168).

(138) *vgl.* Anm. 33; 125.

(139) *vgl.* den Testimonienapparat.

(140) Mit "Definitiones Patmenses" bezeichne ich jene alphabetisch geordnete Sammlung von ungefähr 1000 Definitionen, als deren ältester, wenn auch nicht best erhaltener Zeuge mir bisher der auf das 10. Jahrhundert zu datierende Codex Patmensis 263, ff. 120-189 begegnet ist. Die Definitionen 1'-7' fehlen auf Grund von Blattausfall in dieser Handschrift, deren Reihenfolge (Definitionen 1-988 in meiner Kollation) in der Zählung beibehalten wurde. Während diese Definitionensammlung das 2. Kapitel des *Hodegos* (PG 89, 52 B-88 B) auszugsweise und teils mit dem Lemma An(astasii) in sich aufgenommen hat, kennt sie die "Philosophischen Kapitel" des Antiocheners nicht; ein später Zeuge dieser von mir als Definitiones Patmenses bezeichneten Sammlung, der Codex Vaticanus gr. 1778 hat die *Capita philosophica* schließlich rezipiert. — Irrtümlicherweise hat WEISS, *Studia Anastasiana*, I, 80. 121-122 die mit An(astasii) lemmatisierten Definitionen als Zeugnisse dafür gewertet, daß die "Phi-

welche die "Philosophischen Kapitel" des Antiocheners nicht kennen [141]. Dies mag an einigen Beispielen veranschaulicht werden:

Abschnitt der *Doctrina* c. 33

α	p. 250, 10 – 251, 3.7-15. 252, 8-16	*Definitiones Patmenses*
	p. 252, 19.24-26.253, 4-18.21-22	*Capita philosophica*
β	p. 253, 23-24	*Definitiones Patmenses*
	p. 253, 25-26	*Capita philosophica*
γ	p. 254, 9-19	*Definitiones Patmenses*
	p. 254, 20.24-27	*Capita philosophica*
δ	p. 254, 29 – 256, 15	*Definitiones Patmenses*
	p. 257, 3-9	*Capita philosophica*
ε	p. 257, 25 – 259, 9	*Definitiones Patmenses*
	p. 260, 11.15-16	*Capita philosophica*
ϑ	p. 261, 13 – 262, 3.(10)	*Definitiones Patmenses*
	p. 262, 11-12	*Capita philosophica*

losophischen Kapitel" ursprünglich einen bedeutend weiteren Umfang gehabt haben müssen als die Langfassung des Corpus Anastasianum (*vgl.* oben S. 315 ff.); die von G. WEISS, a.a.O., 121 f. angeführten Definitionen stammen ebenso wie die a.a.O., 83 aus dem Codex Athonensis Kutlumusiu 178 edierte (PG 89, 77 C 1) fast alle aus dem *Hodegos* (zu Τὴν γραμματικὴν κτλ. heißt das Lemma Am⟨monii⟩, der Codex Vaticanus gr. 197 gibt es als An⟨astasii⟩ wieder; das Lemma zu ὁμώνυμα, ἐνέργεια und Χριστός lautet tatsächlich An⟨astasii⟩, letzteres findet sich auch im Codex Scorialensis ψ. III.8 (463), f. 252; zur Definition von ἀγάπη, der Definitio Patmensis 1, welche mit dem Caput 118 des Antiocheners identisch ist, vgl. man die folgende Anmerkung; alle übrigen von G. WEISS angegebenen Stellen stammen aus der Definitionensammlung des *Hodegos*). — Eine letzte Bemerkung zu der im Codex Vallicellanus 107 (F. 84), f. 130 mit dem Lemma An⟨astasii⟩ zitierten Definition von αἱρετικός (*Doctr.*, c. 33, p. 251, 14-15); ihr kommt überlieferungsgeschichtlich keine selbständige Bedeutung zu, da der Vallicellanus ff. 128v-131v ein fragmentarischer Abkömmling des Patmensis ist. Die Einführung des Lemmas könnte auf einer Reminiszenz an den *Liber qui dicitur Dux Viae* II, 6, PG 89, 77 B 2 beruhen.

(141) In den Definitiones Patmenses finden sich zwar 1. einige ähnlich wie in den "Philosophischen Kapiteln" des Antiocheners formulierte Definitionen. Als Beispiel sei auf ANAST. ANT., Cap. 6, Z. 19-21 sowie 41, Z. 78-79 verwiesen; eine ähnlich lautende Definition findet sich bei JOHANNES DAMASCENUS, *Expositio*, ed. KOTTER (*Die Schriften*, Patristische Texte und Studien, 12, Berlin - New York 1973), c. 17, 9-11, p. 45, welche wörtlich mit der *Definitio Patmensis* 2 übereinstimmt. **2.** liegen auch wörtliche Übereinstimmungen vor wie ANAST. ANT., Cap. 6 (Z. 21-22). 38. 60. 115. 118. 119 (= Definitiones Patmenses 984. 143. 876. 917c. 1. 434), die aber eher auf die gemeinsamen Quellen beider Sammlungen als auf eine unmittelbare Abhängigkeit der Definitiones Patmenses von den "Philosophischen Kapiteln" zurückgehen. Die *Definitio Patmensis* 774 (= ANAST. ANT., Cap. 34) stammt, wie der längere Kontext im Patmensis zeigt, aus dem *Hodegos*.

Diese Anordnung der Begriffe verweist m. E. auf Quellen und Methode des Kompilators der Definitionensammlung, welche in die *Doctrina Patrum* aufgenommen wurde [142]. Er benutzt zumindest zwei verschiedene Anthologien von Begriffsbestimmungen, nämlich eine Sammlung, die mehr oder weniger unmittelbar auch eine Quelle der *Definitiones Patmenses* gewesen ist, *und* die lange Fassung der "Philosophischen Kapitel" des Antiocheners, welche ihm vielleicht ohne Lemma, vielleicht auch in einer etwas umfangreicheren Überarbeitung vorlagen. Die zuletzt genannte Hypothese dürfte zwei Tatsachen erklären, welche sich bei einem Vergleich der bisher untersuchten indirekten Überlieferung mit dem philosophischen Kompendium des Codex Oxoniensis Bodleinanus Auct. T. 1. 6 aufdrängen.

4. Ein philosophisches Kompendium im Codex Oxoniensis Bodl. Auct. T 1. 6 [143].

Durch welche zwei Tatsachen läßt sich die bei der Untersuchung des Zeugnisses der *Doctrina Patrum* für die Überlieferung der "Philosophischen Kapitel" geäußerte Hypothese, es hätte dem Kompilator des 33. Kapitels der *Doctrina* eine erweiterte Überarbeitung der Definitionen des Anastasius Antiochenus vorgelegen, wahrscheinlich machen? *Erstens* finden sich im unmittelbaren Kon-

(142) Daß die Definitionensammlung in der *Doctrina* entweder dem Verfasser derselben nur fragmentarisch vorlag bzw. von ihm gegen Ende mehr und mehr gekürzt wurde oder im Laufe ihrer Überlieferungsgeschichte *in* der *Doctrina* Verluste erlitten hat, zeigt die Bemerkung *Doctr.* c. 33, p. 260, 9-10.

(143) *vgl.* Anm. 17.

text der "Zitate" aus den "Philosophischen Kapiteln" in der *Doctrina* Definitionen, welche nicht aus dem Opusculum des Anastasius, wie es die handschriftliche Überlieferung bezeugt, stammen; diese Definitionen begegnen uns aber im genannten Oxforder Kompendium, das mehr oder weniger unmittelbar auch auf die *Capita philosophica* zurückgreift (144), teils ebenfalls in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den Anastasianischen Definitionen. Die *Doctrina* "zitiert" z. B. auf S. 253, 1-3 eine Begriffsbestimmung von ἀνυπόστατον, welche sich im Oxforder Kompendium zwischen der entsprechenden Definition 63 und den Definitionen 47 und 62 der "Philosophischen Kapitel" findet (145); die Definitionen von ἄναρχον und ἀρχή der *Doctrina* (146) stehen ebenfalls im Codex Oxoniensis (147); man könnte deshalb annehmen, der ganze letzte Teil der unter α "zitierten" Definitionen der *Doctrina* (148), der auf den mit den *Definitiones Patmenses* übereinstimmenden Abschnitt folgt, stamme aus einer erweiterten Fassung der Κεφάλαια ἐμφιλόσοφα und Entsprechendes gelte für die weiteren alphabetisch geordneten Abschnitte der *Doctrina*. Diese umfangreichere Fassung der *Capita philosophica* wäre als Quelle sowohl der *Doctrina* als auch des Oxforder Kompendiums zu vermuten.

Für letzteres spricht eine *zweite* Tatsache. Im Oxforder Kompendium, in dem die Definitionen aus den *Capita philosophica* zumeist in Gruppen auftreten (149), sind die Begriffsbestimmungen 44-46 von Usie durch jene eingeleitet, welche das Testimonium

(144) Man *vgl.* den Testimonienapparat; im nur teilweise edierten Teil lassen sich 44 Definitionen aus der Anastasianischen Sammlung nachweisen, aus den Beschreibungen der unedierten Kapitel weitere sechs.

(145) Cod. Oxon. Bodl. Auct. T. 1. 6, c. 12, 17-22, p. 165 sq.

(146) *Doctr.* c. 33, p. 252, 17. 22.

(147) c. 18, 14-15, p. 171.

(148) p. 252, 17-253, 22.

(149) Einschübe von Definitionen, welche auf die vermutete erweiterte Fassung der *Capita philosophica* deuten, werden in ⟨ ⟩ angegeben; abweichend von der Ordnung der *Capita philosophica* lassen sich folgende Gruppen feststellen: Cod. Oxon. Bodl. Auct. T. 1. 6, c. 9, 6-12 (= ANAST. ANT., *Cap.* 1-3. ⟨"Ορος - πράγματος,, cf. *Doctr.* c. 33, p. 264, 4⟩. 159). 23-40 (= ANAST. ANT., *Cap.* 4-6. ⟨"Ενωσις, cf. *Doctr.* c. 33, p. 260, 17⟩. 11a. 10. 9. 11b. 40. ⟨Σύνθεσις - περιχώρησις⟩. 80. 74. 76); c. 10, 50-54 (⟨*Doctr.* c. 33, p. 262, 13⟩. ANAST. ANT., *Cap.* 75. 90. 73). 58 (= ANAST. ANT., *Cap.* 81. 58. ⟨Εἰδικόν⟩. 57); c. 12, 16-23 (= ANAST. ANT., *Cap.* 63. ⟨*Doctr.* c. 33, p. 253, 1-3⟩. 47. 62. ⟨*Doctr.* c. 33, p. 262, 23-24⟩); c. 13, 3-6 (= ANAST. ANT., *Cap.* 106. 107. 134).

in oben erwähnten Florilegium de essentia et hypostasi als ein Zitat aus dem Werk des Anastasius Antiochenus ausgab (150). Dürfen wir deshalb eine gemeinsame Quelle vermuten? Haben das Florileg und das Oxforder Kompendium aus derselben Rezension der Capita philosophica geschöpft? Darf man die Hypothese ausweiten und auch für die Definitionensammlung der *Doctrina* annehmen, daß ihr Kompilator aus derselben erweiterten Überarbeitung geschöpft hat?

Sofern sich die einzelnen Definitionen der *Capita philosophica* in der *Doctrina* und im Oxforder Kompendium finden, geben sie teils eine bessere Textgestalt als der Archetypus der handschriftlichen Überlieferung wieder; fast alle seine oben genannten Verderbnisse (151) liegen in beiden Opuscula nicht vor. Anderseits bestätigt eine beiden gemeinsame Variante (152) ihre enge Verwandtschaft, welche man mit der Hypothese ihrer Abhängigkeit von einer um Zusätze erweiterten langen Rezension der Κεφάλαια ἐμφιλόσοφα deuten könnte (153).

(150) *vgl.* S. 335.

(151) *vgl.* Anm. 117, ferner im Text Konjekturen für verdorbene Lesarten, die nur durch die Langfassung γ (AE) bezeugt sind; diese könnten, müßten aber nicht auf den Archetypus zurückgehen.

(152) ANAST. ANT., *Cap.* 90, Z. 159 σχῆμά τι καὶ πρᾶγμά τι geben die *Doctr.* c. 33, p. 262, 14-15 und der Cod. Oxon. Bodl. Auct. T. 1. 6, c, 10, 53-54, p. 163 die lectio facilior σχῆμά τε καὶ πρᾶγμα. — Muß man in ANAST. ANT., *Cap.* 81, Z. 140-142 die sicher flüssigere Gedankenfolge von Cod. Oxon. Bodl. Auctr T. 1. 6, c. 10, 58-60, p. 163 sq. (*vgl.* THEODORUS RAITHUENSIS, *Praeparatio*, ed. DIEKAMP, *Analecta Patristica*, 218, 24-30; IOHANNES DAMASCENUS, *Dialectica*, ed. KOTTER, *Die Schriften*, I, Patristische Studien und Texte 7, Berlin, 1969, c. 13, 1-26, p. 83) als ursprüngliche Lesart postulieren oder genügt der Vorschlag, ein ausgefallenes καὶ zu konjizieren? — In der Definition 40, Z. 77 schien mir die konzise Form des Oxforder Kompendiums, welche jener des Ambrosianus (A) und Scorialensis (E) nahe steht, den Vorzug vor jener des Vindobonensis (W) zu verdienen, welche den Eindruck einer Konjektur, ausgelöst durch das an sich einen Akkusativ fordernde μετά, erweckt.

(153) Sowohl die *Doctrina* (*vgl.* ed. DIEKAMP, *Doctrina Patrum* p. LXXIX sq.) als auch das Oxforder Kompendium (*vgl.* Anm. 18) stammen aus dem 7. bis 8. Jahrhundert. Ihre zahlreichen Übereinstimmungen, welche über ihre Gemeinsamkeiten mit den "Philosophischen Kapiteln" weit hinausgehen, verweisen auf einen beiden Kompilatoren zugänglichen Überlieferungsstrom, eine gegenseitige Abhängigkeit scheint ausgeschlossen. Daß die Definitionensammlung der *Doctrina* nicht aus dem Oxforder Kompendium abzuleiten ist, zeigt schon die Tatsache, daß in der *Doctrina* die Übereinstimmungen mit den *Definitiones Patmenses*

5. Weitere indirekte Zeugnisse (154).

Im unter den Werken des Maximus Confessor edierten dyotheletischen Florileg (155) finden sich mit dem Lemma: Τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου πατριάρχου Ἀντιοχείας · ἐκ τῶν ὅρων (156) die Definitionen 65 und 66 (157).

Auf die dem Gregor von Nazianz zugeschriebenen *Definitiones uariae* bzw. "Exzerpte aus seinen dogmatischen Werken", in welchen sich Auszüge aus den "Philosophischen Kapiteln" des Antiocheners finden, wurde schon oben hingewiesen (158).

Der Codex Scorialensis gr. 463 (ψ. III. 8), eine Bombyzinhandschrift des 13. Jahrhunderts (159), enthält auf Blatt 248^{v}-264^{v} eine umfangreiche Anthologie von Begriffen, unter denen auch fünf anonym überlieferte Definitionen auftauchen, welche sich aus den "Philosophischen Kapiteln" herleiten könnten (160).

---

bzw. mit den *Capita philosophica* des Anastasius in einer "Ordnung" folgen, die sich bei der Benutzung des Kompendiums kaum ergeben hätte. Daß die *Doctrina* bzw. ihre Begriffsanthologie dem Oxforder Kompendium als Quelle gedient haben könnte, läßt sich zwar nicht eindeutig ausschließen; doch scheint auf Grund dessen, daß gerade jene Definitionen der *Doctrina*, welche sich auch in den *Definitiones Patmenses* finden, im Kompendium vertreten sind, eher der Einfluß einer gemeinsamen Quelle aller drei Definitionensammlungen zu vermuten zu sein.

(154) Die Zusammenstellung der indirekten Überlieferung der "Philosophischen Kapitel" des Anastasius I. von Antiochien erhebt nicht den Anspruch, vollständig zu sein.

(155) Ps. MAXIMUS CONFESSOR, *Opusculum* 26; PG 91, 276 B-280 B; dieses Florileg ist im Codex Parisinus gr. 854, ff. 134-136 in einem ursprünglicheren Zustand als der edierte Text erhalten; *vgl.* Anm. 132.

(156) So lautet das vollständige Lemma nach dem Cod. Paris. gr. 854, f. 134^{v}.

(157) PG 91, 277 C 5-8.

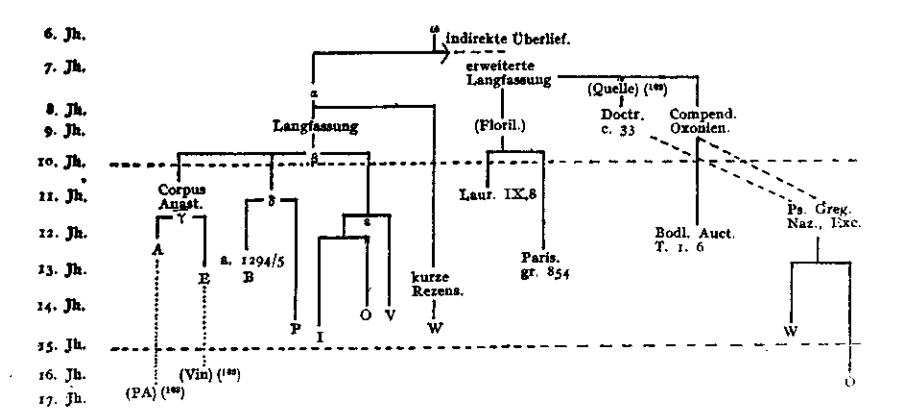
(158) *vgl.* S. 329 f., ferner die Edition im Anhang der "Philosophischen Kapitel".

(159) *vgl.* E. MILLER, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escurial*, Paris, 1848, 434 (= Scorialensis gr. 459); G. de ANDRÉS, *Catálogo de los Códices Griegos de la Real Biblioteca de el Escorial*, III, Madrid, 1967, 65-67; DERS., *La colleccion Escurialense de mss. griegos de Antonio Eparco*, Scriptorium 15 (1961) 110; KOTTER, *Die Überlieferung*, 24; DERS., *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, III, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, Patristische Texte und Studien, Band 17, Berlin-New York, 1975, 35.

(160) Auf f. 248^{v} finden sich die Definitionen 4-6 (Z. 14-19) und auf f. 254^{v} 4 (Z. 14-15) und 89 (Z. 155-158). Die Sammlung enthält auch

In der handschriftlichen Überlieferung der Definitionensammlung des *Hodegos* (II, 1-8; PG 89, 52 B-88 B) finden sich in einigen Codices Interpolationen aus den Κεφάλαια ἐμφιλόσοφα (161). Diese zufälligen Lesefrüchte können im Rahmen dieser Edition vernachläßigt werden.

Das Ergebnis der Untersuchung mag in folgendem Stemma veranschaulicht werden:



8 München 60
Georg-Hann-Str. 13

Karl-Heinz UTHEMANN

Auszüge aus dem 2. Kapitel des *Hodegos*, welche teils mit An(astasii) lemmatisiert sind. Zur Definition von Πίστις ἐστὶν ἐνδιάθετον ἀγαθὸν ἢ γνῶσις ἀληθὴς τῶν ἀπορρήτων ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐλπιζομένων (f. 249^{v}) liest man den Hinweis An(astasii) Antioch(iae).

(161) In der Überlieferung des *Hodegos*, die im Codex Vaticanus gr. 1101, ff. 1-20^{v}. 170-171^{v}. 194-227 vorliegt, sind die Definitionen 2-4. 6. 135. 159 aus den "Philosophischen Kapiteln" interpoliert. In der selbständig tradierten Definitionensammlung des Sinaiten, welche sich in den verwandten Codices Athonensis Pantocratoris 234 (1268), ff. 249^{v}-252 und Patmensis S. Johannis 125, ff. 41^{v}-52 findet, trifft man auf die Definitionen 8. 12-13 bzw. in einem im Patmensis folgenden Florileg auf die Capita 1. 9-10, oder, um eine weitere zufällige Lesefrucht zu nennen, in einem Fragment, welches sich im Codex Vaticanus gr. 1694, ff. 70-73^{v} findet, auf die Definitionen 91-93; vgl. ferner Anm. 96.

(162) *vgl.* Anm. 142.

(163) Zu den Codices Parisinus gr. 3089, ff. 61-71^{v} (PA) und Vindobonensis phil. gr. 74, ff. 158-162^{v} (Vin.) *vgl.* S. 315 f. 321. — Zur Edition von Ps. Gregorius Nazianzenus, *Exc.*, aus den Handschriften O und W *vgl.* Anm. 112.

2. Teil: *KRITISCHE EDITION MIT EINEM TEXTANHANG*

Sigla codicum:

A Codex Ambrosianus gr. 534 (M 88 sup.), ff. 105ᵛ-108ᵛ
B Codex Vaticanus Barberinianus gr. 39, ff. 97-98ᵛ
E Codex Scorialensis gr. 137 (T. I. 17), ff. 114ᵛ-118
I Codex Hierosolymitanus S. Sepulcri 370, f. 454ʳᵛ
O Codex Oxoniensis Aedis Christi 47, ff. 74ᵛ-76
P Codex Parisinus Supplem. gr. 659, ff. 130ᵛ-132ᵛ
V Codex Vaticanus gr. 344, ff. 115-116ᵛ
W Codex Vindobonensis theol. gr. 231, ff. 14ᵛ-15ᵛ

Sigla testimoniorum persaepe occurrentium:

CAG = Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regia Borussicae, 28 t., Berolini 1882-1907.
Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6. = Die philosophischen Stücke aus Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6., Textausgabe in: Kotter, *Die Schriften*, I, S. 151-173.
Definitiones Marcianae = (ineditae) e Cod. Marcian. gr. 257 (622), ff. 250ᵛ, 247-248; cfr. supra p. 332.
Definitiones Patmenses = (ineditae) *cfr.* supra nota 140.
Doctr. = Diekamp, *Doctrina Patrum.*
Joh. Damasc., Dialectica = *Die Dialektik*, Textausgabe in: Kotter, *Die Schriften*, I, S. 47-146.
Joh. Damasc., Expositio = *Expositio Fidei*, Textausgabe in: Kotter, *Die Schriften*, II, S. 7-239.
Richter, Die Dialektik von Iohannes von Damaskos = G. Richter, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos.* Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung, Studia Patristica et Byzantina, 10. Heft, Ettal 1964.
Ps. Gregorius Naz., Exc. = (Excerpta e dogmatibus); cfr. supra nota 112 et editio pp. 360-366.

Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀναστασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀντιοχείας τῆς Συρίας κεφάλαια ἐμφιλόσοφα, ἅτινα ἐν τοῖς θείοις δόγμασι διὰ παντὸς ἐμφέρεται.
Ἐπειδήπερ χωρὶς ὀρθοδόξου πίστεως πᾶς ὁ τῶν ἀρετῶν χορὸς ἀνόνητος
5 ὥσπερ σῶμα κεφαλῆς ἔρημον, διότι οὐδὲν οὕτω παρὰ θεῷ τίμιον ὡς ἡ περὶ αὐτὸν ἀπαθὴς ἔννοια, ἀρχόμεθα ἐντεῦθεν· Τί ἐστιν ὅρος καὶ τί ἐστιν ὁρισμός;
α′ Ὅρος ἐστὶ λόγος σύντομος δηλωτικὸς πάσης τῆς ὑποκειμένης οὐσίας τοῦ πράγματος.
10 β′ Ὅρος ἐστὶ λόγος ἐπέκεινα ἑαυτοῦ προελθεῖν τὸ πρᾶγμα οὗ ἐστι μὴ συγχωρῶν διὰ τὸ ἐν αὐτῷ καὶ μόνον γνωρίζεσθαι. (B 1)
γ′ Ὁρισμός ἐστι δήλωσις πράγματος διὰ λόγου, οὗ χωρὶς οὐδὲ τί ἐστιν οὐδ' ὅτι ἐστὶ γνωρίζεται. (B 2)
δ′ Ἀόριστόν ἐστι μόνον τὸ ἄκτιστον· πᾶν γὰρ κτίσμα ὑπὸ τοῦ κτίστου
15 ὁρίζεται.

1-57 Τοῦ–αἰσθανόμενον om. ε (IOV) || 1-11 Τοῦ–γνωρίζεσθαι] Ἀναστασίου Ἀντιοχείας ὅροι κατ' ἐπιτομήν W, quoad ordinem definitionum in W cf. introductio p. 328 sq. || 1 ὁσίου] ἐν ἁγίοις E || 2-9 ἅτινα–πράγματος om. δ(BP) || 4 ἀνόνητος] ἀνόητος E || 11 μόνον] μόνῳ P || 12 πράγματος δήλωσις transp. W || 13 δ–ἐστι om. W || ὅτι om. A || 14-24 Ἀόριστόν–ἐκπεσόντα om. δ(BP) || 15 ὁρίζεται] γνωρίζεται γ(AE)

8-9 Porphyrius, In Categ., ed. A. Busse, CAG, IV, 1, Berolini, 1887, p. 60, 15-21. 65, 10; Ammonius, In Isag., ed. A. Busse, CAG IV, 4, Berolini, 1895, p. 1, 6 sq. 54, 15-19. 96, 11 sq.; Elias, Prolegomena, c. 2, ed. A. Busse, CAG XVIII, 1, Berolini, 1900, p. 4, 5; Dauid, Prolegomena, c. 5, ed. A. Busse, CAG XVIII, 2, Berolini, 1904, p. 11. 17. 13, 7-26; Ps. Elias, In Isag., c. 31, 4, ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1967, p. 75; cf. praeterea Ioh. Scythopolitanus, Scholia in Ps. Dionysium Aerop., PG 4, 260 B. 301 CD; Anast. Antioch., Adu. arbitrum, fragm. 4, Doctr. c. 29, II, p. 204, 22 sq. (cf. G. Weiss, Studia Anastasiana I, 103)

8-13 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 9, 6-10, p. 161 ||
8-9 Anast. Sin., Dux Viae, II, 1, PG 89, 52 C 14-15; cf. Anast. Apocrisiarius, Ad monachos Ascalonitas (epistula inedita), Cod. Vaticanus gr. 662, f. 216; Doctr., c. 33, p. 264, 4-5; Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 9, 10-11, p. 161; Ioh. Damasc., Dialectica, fus. c. 8, 2-3, p. 69 (cf. Richter, Die Dialektik des Johannes von Damaskos, 97, nota 231) ||
10 cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 1, PG 89, 53 B 2-3 ||
14-19 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 9, 23-27 ||
14-15 Doctr., c. 33, p. 252, 23-24; Ioh. Damasc., Expositio, c. 17, 36-38, p. 46; cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 1, PG 89, 53 A 9. B 3-4 ||

ε′ Ὅρος τῶν ὅρων ἐστὶν ὁ πάντα μὲν ὁρίζων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ὁριζόμενος.

ς′ Δυσόριστόν ἐστι τὸ ἐν μετασχηματισμῷ καὶ οὐ κατ' οὐσίαν ἐπιφαινόμενον, ὡς ἐπὶ τῶν ἀγγέλων καὶ δαιμόνων καὶ ψυχῆς. Ἄγγελον μὲν γὰρ
20 ὁρίζονταί τινες οὐσίαν νοερὰν ἡγιασμένην, ἧς οὐσίας τὸν ὅρον μόνος ὁ κτίστης ἐπίσταται· ψυχὴν δὲ οὐσίαν ἀσώματον νοερὰν ἐν σώματι πολιτευομένην ζωῆς παραιτίαν, ἧς οὐσίας τὸ εἶδος καὶ τὸν ὅρον ὁ καὶ τὴν τῶν ἀγγέλων μόνος ἐπιστάμενος ποιητὴς ⟨ἐπίσταται⟩· δαίμων δὲ ζῷον λογικὸν ἀθάνατον κατὰ γνώμην πάσης ἀγαθοεργίας ἐκπεσόντα.

25 ζ′ Φρένες εἰσὶν ἐνέργειαι ψυχῆς πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀκολουθίαν φερόμεναι. (B 3)

η′ Λογισμός ἐστι τὸ πρῶτον ἐν τῷ νοῒ ἀνελθὸν νόημα. (B 4)

θ′ ⟨Λόγος⟩ ἐστὶν ἄγγελος νοήματος, τουτέστιν ἐκφέρων τὸ νοηθέν.

ι′ Λόγος ἐστὶν ἐνδιάθετος ὁ ἐν καρδίᾳ λαλούμενος.

30 ια′ Λόγος ἐστὶν ὁ οὐσιωδῶς ἀεὶ τῷ πατρὶ συμπαρών.
Καὶ ὁ μὲν ἀκούει οὐσιώδης, ὁ δὲ ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός.

ιβ′ Ἐπιλογισμός ἐστιν ὁ μετὰ τὸν πρῶτον ἀνελθὼν λόγος καὶ τοῦ ἔμπροσθεν ὑπερμαχῶν ἢ ἀντιτασσόμενος. (B 5)

16-17 Ὅρος–ὁριζόμενος om. W || 16 πάντα] πάντων E || 19-24 Ἄγγελον–ἐκπεσόντα om. W || 23 ἐπίσταται conieci || 23-24 δαίμων–ἐκπεσόντα fortasse seclndendum, cf. l. 80-81 || 25 ἐνέργειαι] ἐνέργεια γ(AE)B || τὴν] τι β(ABEP) || ἀκολουθίαν] ἀκολούθως β(ABEP) || 27-35 Λογισμός–ψηφισάμενος om. W || 28-31 Λόγος–προφορικός om. δ(BP) || 28 Λόγος] Λογισμός γ(AE), conieci secnndum l. 31 et Doctr. c. 33, p. 263, 7; cf. Anast. Sin., Dux Viae || 30 ὁ om. E || 32 τοῦ] τῷ B, τὸν P || 33 ἢ] καὶ E

---

27 cf. Anast. Antioch. secnndum Doctr. c. 13, I, p. 78, 22 ||

16-17 Anast. Sin., Dnx Viae, II, 1, PG 89, 53 A 7-8 ||
19-21 cf. Ioh. Damasc., Expositio, c. 17, 9-11, p. 45 (= Definitiones Patmenses 2, f. 120) ||
19-20 cf. infra l. 78-79 ||
19 Anast. Sin., Dux Viae, II, 1, PG 89, 53 B 5 ||
21-22 Definitiones Patmenses 984, f. 188^{v}; cf. infra l. 72 ||
24 cf. l. 80-81 ||
27 Doctr., c. 33, p. 263, 9; Definitiones Marcianae 41, f. 247^{v} (titulns: An⟨astasii⟩); Ps. Gregorius Naz., Exc. 55, l. 100 ||
28-30 Doctr., c. 33, p. 263, 5-7; Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 9, 29-32, p. 161; Ioh. Damasc., Expositio, c. 13, 91. 93-94, p. 41 ||
28 cf. Anast. Sin., Dnx Viae, II, 6, PG 89, 77 A 9 ||
30-31 Definitiones Marcianae 38, f. 247^{v} ||
32-33 Doctr., c. 33, p. 260, 15-16 ||
32-35 Ps. Gregorius Naz., Exc. 56-57, l. 101-103 ||

ιγ′ Διαλογισμός ἐστιν ὁ μετὰ τοὺς δύο ὑπεισελθὼν καὶ τὴν κρίσιν ἤγουν
35 τὴν ἔκβασιν τοῦ πράγματος ψηφισάμενος. (B 6)

ιδ′ Νοῦς ἐστιν ὅρασις ἀσώματος εἰς πᾶν ἐπεκτειν⟨ομένη⟩.

ιε′ Νοερόν ἐστι πᾶν τὸ ἐν τῇ καρδίᾳ †νοερὸν† ὑπάρχον· τινὲς δέ φασιν τὸ νοερὸν τὸ κατ' εἰκόνα εἶναι. (B 7)

ις′ Νοῦς ἐστιν ὥσπερ ὄψις τις ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἀπο-
40 κείμενος ἤγουν ὀφθαλμός. (B 8)

ιζ′ Νοητόν ἐστι τὸ ἐν τῷ νοερῷ ὑπεισελθὸν καὶ νοούμενον.

ιη′ Νοητά εἰσι τὰ αἰσθητήρια τὰ ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς κρυπτῷ ἀνθρώπῳ.

ιθ′ Νοητά εἰσι τὰ μὴ σωματικῶς, ἀλλὰ κατὰ νοῦν γνωριζόμενα.

κ′ Αἰσθητόν ἐστι πᾶν τὸ μιᾷ ἢ καὶ πλείοσι τῶν ἐν ἡμῖν ὑποπῖπτον
45 αἰσθήσει.

κα′ Αἰσθητόν ἐστι πᾶν τὸ μετασχηματισμοῦ ἢ ἀλλοιώσεως δεκτικόν.

κβ′ Αἰσθητόν ἐστι ἐνύλων οὐσιῶν παχύτης. (B 9)

κγ′ Αἴσθησίς ἐστι δύναμις ἐν φύσει καθιδρυμένη αἰσθητῶν ἀντιληπτική. (B 10)

κδ′ Αἴσθησίς ἐστι διάγνωσις τῶν ἡδέων καὶ λυπηρῶν. (B 11)

50 κε′ Αἴσθησίς ἐστι σύστασις αἰσθητοῦ ἐν αὐτῇ καθιδρυμένη.

κς′ Αἰσθητήριόν ἐστι τοῦ σώματος ὄργανον τὸ τὰς αἰσθήσεις τηροῦν· διὸ καὶ « αἰσθη - τήριον ».

---

36 Νοῦς–ἐπεκτεινομένη om. δ(BP) || ἐπεκτεινομένη] ἐπεκτεινόμενος codd., scil. AEW, conieci secundum Doctr. || 37-40 Νοερόν–ὀφθαλμός om. W || 37 δέ om. P || 39-40 ἀποκειμένη P || 40 ἤγουν] ὥσπερ δ(BP) || 41-46 Νοητόν–δεκτικόν om. δ(BP) || 43-48 Νοητά–ἀντιληπτική] Αἰσθητόν ἐστι πᾶν τὸ τῇ σωματικῇ ἡμῶν αἰσθήσει ὑποπῖπτον W || 49 διάγνωσις transp. post λυπηρῶν E || 50-57 Αἴσθησίς-αἰσθανόμενον om. δ(BP) W || 50 αὐτῇ] αὐτῷ E

---

36. 39 cf. Aristoteles, Ethica Nicom. I, 4, 1096 b 29; id., Topica I, 17, 108 a 11; Ioh. Scythopolitanus, Scholia in Ps. Dionysium Areop., PG 4, 264 A 6 (Plato, Res Publica VII, 533 d 2); Gregorius Naz., Carmina, I, 1, 34, l. 27, PG 37, 947 ||

34-35 Doctr., c. 33, p. 257, 3-5 ||
36 Doctr., c. 33, p. 263, 16; cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 5, PG 89, 72 D 13 – 73 A 1 (= Definitiones Patmenses 626, f. 160^{v}) ||
39-40 Doctr., c. 33, p. 263, 17-18; cf. Ioh. Damasc., Dialectica, fus. c. 1, 15-17, p. 53; id., Expositio, c. 26, 48-49, p. 77 ||
41 cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 5, PG 89, 73 A 5 ||
44-45 cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 5, PG 89, 73 C 5-7; Ioh. Damasc., Expositio, c. 32, 4, p. 83 ||
48 cf. Ioh. Damasc., Expositio, c. 32, 2, p. 83 (= Definitiones Patmenses 39, f. 122^{v}) ||
51-52 Anast. Sin., Dnx Viae, II, 5, PG 89, 73 C 7-8 ||

κζ' Αἰσθήσεις δέ εἰσι πέντε· ὅρασις, ἀκοή, γεῦσις, ὄσφρησις, ἀφή.
Αἱ τέσσαρες καὶ ἐν τοῖς ζῴοις ὡς ἐκ τεσσάρων συνισταμένοις μόνον·
55 ἡ δὲ πέμπτη ἐν μόνῃ τῇ καθ' ἡμᾶς φύσει ὡς ἐκ πέντε συνισταμένῃ.
κη' Αἰσθητικόν ἐστιν αὐτὸ τὸ πᾶν ζῷον καὶ ζωῆς καὶ θανάτου, καὶ καλοῦ καὶ κακοῦ αἰσθανόμενον.
κθ' Δυσαίσθητά εἰσιν ὅσα τῶν ζῴων δυσκινήτως πρὸς φυγὴν θανάτου ἔχουσιν, ὡς ὁ κεράστης καὶ ὁ ὀκτάπους. (B 12)
60 λ' Ἀναίσθητόν ἐστι τὸ πάντῃ ἄψυχον καὶ κατὰ πάντα ἀμετακίνητον καὶ ἀναυξές.
λα' Διαίσθητος μόνος ὁ ἄνθρωπος ὡς ἐκ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου συνιστάμενος. (B 13)
λβ' Πνεῦμά ἐστιν οὐσία ἀσχημάτιστος, πάσης κινήσεως προηγουμένη.
65 λγ' Τὸ πνεῦμα νοεῖται τετραχῶς· πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή, πνεῦμα καὶ ὁ ἄνεμος, [πνεῦμα καὶ ὁ δαίμων διὰ τὸ λεπτὸν λίαν] ἔστι δὲ ὅτε καὶ ὁ νοῦς πνεῦμα λέγεται.
λδ' Σάρξ ἐστι συνδρομὴ στοιχείων.
λε' Σῶμά ἐστι περιεκτικῶς μὲν καὶ πᾶν τὸ μὴ ἀγέννητον, μονοειδῶς δὲ
70 τὸ ἀνθρώπινον.

---

53 δέ om. A || 58 Δυσαίσθητόν ἐστι ε(IOV) || θανάτου φυγὴν transp. IV || 58-59 ὅσα–ὀκτάπους om. O || 59 ὁ² om. P || 60-76 καὶ–γελαστικόν om. W || 60-61 Ἀναίσθητόν–ἀναυξές om. δ(BP)O || ἀμετακίνητον–ἀναυξές] ἀμετάστατον καὶ ἀναύξητον ε(IV) || 60 πάντῃ] παντελῶς W, om. ε(IV) || 62 Διαίσθητος–συνιστάμενος om. O || ὡς] ὁ ε(IV) || 64-142 Πνεῦμα–γλαυκότης om. ε(IOV) || 64-82 Πνεῦμά–δυναμένην om. δ(BP) || 64 προηγουμένη] προηγούμενον E || 66 πνεῦμα²–λίαν seclusi || ὁ δαίμων] ἡ δύναμις A

---

68 cf. Aristoteles, De anima I, 4, 408 a 13 sq.

---

53 Anast. Sin., Dux Viae, II, 5, PG 89, 73 C 3-5 ||
56-57 Anast. Sin., Dux Viae, II, 5, PG 89, 73 C 8-9 ||
64 cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 2, PG 89, 56 B 5 ||
65-67 Anast. Sin., Dux Viae, II, 2, PG 89, 56 B 8-11; Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, f. 18 (pars inedita; cf. Richter, Die Dialektik des Johannes von Damaskos, p. 29, nota 70); cf. Ioh. Damasc., Expositio, c. 13, 99-102, p. 41 ||
68 Anast. Sin., Dux Viae, II, 5, PG 89, 73 B 6 (= Definitiones Patmenses 774, f. 171ᵛ cum titulo An⟨astasii⟩ et fusior, i. e. uerbis sequentibus *Libri qui dicitur Dux Viae* utens) ||
69 cf. Anast Sin., Dux Viae, II, 5, PG 89, 73 A 9-10 ||

λς' Σῶμά ἐστι τὸ τριχῇ διαστατόν.
λζ' Ψυχή ἐστι γεννητὴ οὐσία ζῶσα νοερά, σώματος κινητική. Ψυχὴν καὶ ἄγγελον καὶ δαίμονα νόησον ἐκεῖνα εἶναι τὰ ὕλης καὶ παχύτητος καὶ βάρους χωρίς.
75 λη' Ἄνθρωπός ἐστι ζῷον λογικὸν θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν.

---

74 χωρίς] ἐκτός E, cf. Doctr. || 75 Ἄνθρωπός–δεκτικόν transp. post l. 77 γεγέννηται A

---

71 Nemesius Emesenus, De natura hominis, c. 2, PG 40, 540 B 11 (ed. Ch. F. Matthaei, p. 71, 14 sq.); Ammonius, In Isag., ed. A. Busse, CAG IV, 3, Berolini, 1891, p. 7, 18-20. 18, 20 sq. 112, 5; Ioh. Philoponus, In Categ., c. 5. 6, ed. A. Busse, CAG XIII, 1, Berolini, 1897, p. 65, 34. 84, 11 sq.; Dauid, In Isag., c. 8, ed. A. Busse, CAG XVIII, 2, Berolini, 1904, p. 119, 22; Leont. Byzant., Contra Nestorianos et Eutychianos, I, 2, PG 86, 1, 1281 C 1; praeterea cf. H. Bonitz, Index Aristotelicus, (Berlin, 1870) Graz, ²1955, p. 742, col. 1, 11-17 ||
72 Gregorius Nyssen., Dialogus de anima et resurrectione, PG 46, 30 B 10-11 ||
75 Porphyrius, In Categ., ed. Adolfus Busse, CAG IV, 1, Berolini, 1887, p. 60, 17 sq.; Ammonius, In Categ., c. 2, ed. A. Busse, CAG IV, 4, Berolini, 1895, p. 27, 13 sq.; id., In Isag., ed. A. Busse, CAG IV, 3, Berolini, 1891, p. 54, 14 sq. 90, 15 sq.; Elias, Prolegomena, c. 2, ed. A. Busse, CAG XVIII, 1, Berolini, 1900, p. 4, 17; id., In Isag., c. 17, loc. cit., p. 44, 14; Dauid, Prolegomena, c. 1. 5. 8, ed. A. Busse, CAG XVIII, 2, Berolini, 1904, p. 2, 5. 11, 22 sq. 24, 7; Ps. Elias, In Isag., c. 31, 3, ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1967, p. 75; Ps. Plato, Definitiones 415 a 11 sq.; Ps. Basilius fortasse Didymus Alex., De dogmatibus I, PG 29, 688 B 12-15; Gregor. Nyssen., Contra Eunomium I, PG 45, 404 B 9-12 (ed. W. Jaeger, I, 496, p. 170, 2-5); id., De anima, PG 46, 52 C 9-11 (cf. Gregor. Naz., Or. 31, 24, PG 36, 160 B 11); Nemesius Emesenus, De natura hominis, c. 1, PG 40, 524 B (ed. Ch. F. Matthaei p. 55); Cyrill. Alex., In Ioh. 8, 55, PG 73, 932 C 4 (ed. P. E. Pusey, II, 128, 16-18); id., Thesaurus, I, 2, PG 75, 28 D 1 sq. 32 A 11; id., Dialogus de trinitate II, PG 75, 728 A 2; Ps. Eulogius Alex., Defensiones, fragm. 4 (PG 86, 2, 2956 B 1 sq. ex Doctr., c. 29, V, p. 206, 19) reuera Ioh. Caesariensis, Apologia Concilii Chalcedonensis, fragm. Gr. II, ed. M. Richard, CCG I, (1977), I, 2,25, p. 49; Seuerus Antioch., Contra impium Grammaticum,

---

71 cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 5, PG 89, 73 A 7-8; Ioh. Damasc., Expositio, c. 26, 58, p. 78 ||
72-74 Doctr., c. 33, p. 266, 1-3 ||
75 Anast. Sin., Dux Viae, II, 1. 5, PG 89, 52 D 7-8. 76 C 3-4; Doctr., c. 33, p. 251, 11-12; Definitiones Patmenses 143, f. 128ᵛ; Ioh. Damasc., Dialectica, fus. c. 8, 5 sq., p. 69 ||

λθ' Ἄνθρωπός ἐστι ζῷον ὀρθοπεριπατητικὸν πλατυώνυχον γελαστικόν.
μ' Μονογενής ἐστιν, οὗ οὐδὲ πρὸ οὐδὲ ⟨μετὰ ἄλλος⟩ γεγέννηται.
μα' Ἄγγελός ἐστι ζῷον λογικὸν κατὰ χάριν ἐν τῇ φύσει τὸ ἀθάνατον εἰληφός.
80 μβ' Δαίμων ἐστὶ ζῷον λογικὸν ἀθάνατον κατὰ γνώμην πάσης ἀγαθοεργίας ἐκπεσόν.
μγ' Θνητόν ἐστιν οὐ πᾶν σῶμα, ἀλλὰ τὸ ζωὴν ἔχον χωρισθῆναι δυναμένην.
μδ' Οὐσία ἐστὶν ἡ ἑκάστου ὕπαρξις καὶ τὸ θελητικόν. (B 14)
με' Οὐσία ἐστὶν ἡ κοινὴ τῶν ὄντων φύσις, καθ' ἣν καὶ τὰ ἄτομα καὶ τὰ
85 εἴδη ἀλλήλοις κοινωνοῦσιν, ὑπὸ καὶ τὸν αὐτὸν ὅρον τῆς οὐσίας ἀναφερόμενα.

---

77 οὐδὲ[1]–μετὰ] οὐδὲν πρότερόν τι, οὐδὲ μετ' αὐτὸν W || μετὰ ἄλλος] μετ' ἄλλους γ(AE), conieci secundum Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6 || οὗ] ὃς A || 78-90 Ἄγγελός–ἑτέρου om. W || 83 καὶ–θελητικόν cf. G. Weiss, Studia Anastasiana, p. 148, nota 1 || 84-88 Οὐσία–ἔχον om. δ(BP)

Or, 2, c. 1, (ed. et) interpretatus est Josephus Lebon, CSCO, (111 et) 112, Scriptores Syri, Tomus (58 et) 59, p. 47, 2 sq.; Leont. Hierosolym., Adu. Nestorianos IV, 37, PG 86, 1, 1709 B 13; Ioh. Philoponus, Arbiter, c. 7 in Doctr. c. 36, II, p. 274, 7 sq. et in Ioh. Damasc., De haer., PG 94, 745 B 8 sq.; cf. Theodorus Raithuensis, Praeparatio, ed. F. Diekamp, p. 213, 25 sq. 214, 17 sq. (= Doctr. c. 33, p. 251, 9 sq.) ||

76 cf. Plato, Res Publica IX, 586 a 1-b 3; id., Timaeus 90 a 2-d 7; Ps. Plato, Definitiones 415 a 11 sq.; Aristoteles, De partibus animalium (cf. H. Bonitz, Index Aristotelicus (Berlin, 1870), Graz, [2]1955, p. 523, col. 2, 1-5; S. O. Dickermann, De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis, Dissertatio, Halle, 1909, 93); Ammonius, In Isag., ed. A. Busse, CAG IV, 4, Berolini, 1895, p. 54, 20 sq.; Dauid, Prolegomena, c. 5 et In Isag., c. 16, ed. A. Busse, CAG XVIII, 2, p. 12, 26. 142, 11-21; Theodorus Raithuensis, Praeparatio, ed. F. Diekamp, p. 218, 1. 6 ||

83 cf. Pamphilus (Hierosolymitanus), « Panoplia dogmatica », qu. 11, 1, ed. A. Mai, Novae Patrum Bibliothecae Tomus II, Romae, 1844, p. 639 (= Doctr. c. 6, XXII, p. 46, 14) ||

---

76 cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 5, PG 89, 76, B 13 - C 1 ||
78-79 cf. Ioh. Damasc., Expositio, c. 17, 10, p. 45 (= Definitiones Patmenses 2, f. 120); supra l. 20 ||
80-81 cf. supra l. 23-24 ||
82 Doctr., c. 33, p. 262, 11 ||
83-88 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 11, 3-7, p. 164 ||

μς' Ἔστι δὲ οὐσία πρᾶγμα ὑφεστός, αὐθυπόστατον· καὶ ἄλλως, πᾶν τὸ κατ' ἰδίαν ὕπαρξιν ὑφεστὸς καὶ μὴ ἐν ἄλλῳ τὸ εἶναι ἔχον.
μζ' Ὁμοούσιόν ἐστι τὸ μηδαμῶς * * * καὶ ἀπαραλείπτως ἐνδεὲς τοῦ (B 15)
90 ἑτέρου.
μη' Ἀνούσιόν ἐστι τὸ ἄκτιστον καὶ ἀνύπαρκτον διὰ παντός.
μθ' Μερικὴ οὐσία ἐστὶ λόγος μὴ γνωρίζων ἐν ἑαυτῷ τὴν διὰ τοῦ ὄντος ὕπαρξιν.
ν' Μερικὴ οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα ἀνύπαρκτον.
95 να' Μερικὴ οὐσία ἐστὶ λόγος ⟨ἔναρθρος⟩ καὶ ἀσήμαντος.
νβ' Φύσις ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια ἢ τούτων τὸ ἐνούσιον. Κατὰ δὲ τοὺς ἄλλους ἡ τῶν εἰς τὸ εἶναι παραγενομένων γένεσις· καθ'

---

89 ἐνδεὲς] ἀνενδεὲς δ(BP) || 91-99 Ἀνούσιόν–παρασχοῦσα om. δ(BP) || 91 ἐστι–παντός] δέ ἐστι τὸ ἀνύπαρκτον· λέγεται δὲ ὁμοούσιον καὶ τὸ κατά τι μὲν κοινωνοῦν τῆς οὐσίας τῷ ἑτέρῳ, κατά τι δὲ ἐκείνου διαλλάσσον W || 92-99 Μερικὴ–παρασχοῦσα] Μερικὴ οὐσία ἐστὶ ἡ ὑποστατικὴ ὕπαρξις, οἷον ἐπὶ μὲν ἀνθρώπων Πέτρος καὶ Παῦλος, ἐπὶ δὲ ἀγγέλων Μιχαὴλ καὶ Γαβριὴλ W || 95 ἔναρθρος] ἄναρθρος γ(AE), conieci secundum Doctr., Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6

---

87 cf. Leont. Byzant., Contra Nestorianos et Eutychianos, I, 2, PG 86, 1, 1277 D 6; Theodorus Raithuensis, Praeparatio, ed. F. Diekamp, p. 201, 9-10 ||

89 cf. Anast. Antioch., Orationes dogmaticae IV, 3, ed. J. B. Pitra, Anastasiana. Anastasiorum Antiochenorum et Sinaitarum anecdota, Romae, 1866, p. 91, 4 sq.

92-95 cf. ibid., I, 16. 18. 28, p. 68, 10 sqq. 69, 32-34. 74, 27-28; III, 12. 17, p. 84, 5-15. 85, 28-32 ||

96-99 Ps. Clemens Alex., De Prouidentia, fragm., ed. O. Stählin et L. Früchtel; Maximi Confessoris Opusculum 23, PG 91, 264 B 10 - C 1, GCS 17, p. 219, 19-22 (= Definitiones Patmenses 955, f. 187) ||

87-88 cf. Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 11, 5-7, p. 164; Ps. Gregorius Naz., Exc. 6, l. 18; Ioh. Damasc., Dialectica, c. 40, 3-4, p. 106 ||
87 cf. Ioh. Damasc., Dialectica, fus. c. 4, 6-10, p. 57 sq.; Ps. Anast. Antioch. et Cyrill. Alex., Compendiaria orthodoxae fidei explicatio, PG 89, 1401 A 4-11 ||
89-90 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 12, 20, p. 165; cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 5, PG 89, 72 A 1-2; Ps. Gregorius Naz., Exc. 5, l. 17 ||
91 Doctr., c. 33, p. 252, 19; Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 11, 34, p. 165 ||
95 Doctr., c. 33, p. 263, 13; Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 11, 34-35, p. 165 ||
96 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 11, 32-33, p. 165; cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 3. VIII, 2, PG 89, 56 D 2. 6. 8-9. 124 C 4 ||

ἑτέρους δὲ ἡ τοῦ θεοῦ πρόνοια τοῖς γενομένοις τὸ εἶναι καὶ τὸ πῶς εἶναι παρασχοῦσα.

100 νγ' Μορφή ἐστιν ἡ κατ' ἰδίαν θεωρίαν θεωρουμένη καὶ ἑτέρου πρὸς τὴν ἑαυτῆς δήλωσιν ἀνενδεῶς ἔχουσα. (B 16)

νδ' Ἰδικόν ἐστιν ἡ ὑπόστασις ἤγουν τὸ ἄτομον. (B 17)

---

100 et 102 ἡ om. W

---

102. 105 cf. Basilius, Ep. ad Terentium, ep. 214, 4, PG 32, 789 A 12-14 (ed. Y. Courtonne II, 205, 8 sq.); id., Ep. ad Amphilochium, ep. 236, 6, PG 32, 884 A 8 sq. (ed. Y. Courtonne III, 53, 1 sq.); Ps. Basilius, Ep. ad Gregorium fratrem (reuera Gregorius Nyssen., Ad Petrum), ep. 38, 2-5, PG 32, 325 B 2 – 328 B 7. 336 C 1-4 (ed. Y. Courtonne I, 81-83, 12. 89, 60-63; cf. A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition from the Apostolic Age to Chalcedon (451), London, 1965, 285-287); Gregorius Nyssen., Ad Ablabium, PG 45, 120 A 1 – B 3 (ed. F. Müller, Gregorii Nysseni Opera, Volumen III, 1, Leiden, 1958, p. 40, 10-41, 2); id., Ad Graecos, PG 45, 185 B 1-4 (ed. F. Müller, loc. cit., p. 31, 26-32, 3); Ps. Athanasius Alex., De trinitate, I, 13, PG 28, 1137 A 7-12; Theodoretus Cyrensis, Eranistes, I, ed. Gerard H. Ettlinger, Theodoret of Cyrus, Eranistes, Critical Text and Prolegomena, Oxford, 1975, p. 64, 11-13; Ioh. Caesariensis (Gramm.), Apologia Concilii Chalcedonensis, 5, 35-40. 22, 164-177, rec. M. Richard, CCG, I (1977), p. 7. 11; Ephraem Antiochenus, Tractatus I. III cod. 229 Photii, ed. I. de Bekker 251 b 13-17. 259 b 14 sqq. (ed. R. Henry, p. 132. 155); Iustinianus, Contra Monophysitas, ed. E. Schwartz, Drei dogmatische Schriften Justinians, Abh. Bayerisch. Akad. Wiss., Philos.-hist. Abteil., N. F., Heft 18, 1939, München, 1939, p. 11, 39-12, 3. 16, 19 sq. 36, 32-34 (ed. A. Mai PG 86, 1,1116 C 9 – D 9. 1121 B 3-5. 1137 D 4-7); id., Edictum rectae fidei confessionem continens, ed. E. Schwartz, loc. cit., p. 86, 18-21 (PG 86, 1, 1009 C 10-15); Leont. Byzant., Contra Nestorianos et Eutychianos, I, 1. 4. 7, PG 86, 1, 1280 A 6-10. 1285 C 11 sq. 1305 B 8 sq.; id., Capita XXX contra Seuerum, 24, PG 86, 2, 1909 B 1-3 (= Doctr. c. 24, II, p. 160, 6-8); Leont. Hierosolym., Adu. Nestorianos, II, 1, PG 86,1, 1529 D 4-12. 1532 C 10-12; Ioh. Philoponus, Arbiter, c. 7, in Doctr. c. 36, II, p. 275, 26-277, 10 et apud Ioh. Damasc., De haer., PG 94, 748 A 12 – C 10; Pamphilus (Hierosolym.), « Panoplia dogmatica », qu. 1, 1.2, ed. A. Mai, Novae Patrum Bibliothecae Tomus II, Romae, 1844, p. 598, 10-26. 46. – 599, 1; Theodorus Raithuensis, Praeparatio, ed. F. Diekamp, p. 204, 15 sq. (cf. Doctr., c. 6, XVII, p. 41). 207, 7 sq. — Praeterea cf. Anast. Antioch., Orationes dogmaticae, III, 17, ed. J. B. Pitra, Anastasiana, Romae, 1866, p. 85, 32-34 ||

100-101 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 11, 23-24, p. 164 ||
102. 105 cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 3. VIII, 5, PG 89, 60 A 2-5. 140 C 1-4 ||

νε' Μορφή ἐστι τὸ καθ' ἑαυτὸ κοινωνίας τοῦ ἑτέρου μὴ δεόμενον εἰς τὸ εἶναι.

105 νς' Κοινὸν καὶ καθόλου ἐστὶν ἡ οὐσία ἤγουν ἡ φύσις.

νζ' Περιεκτικόν ἐστι τὸ ἐν ἑαυτῷ τὰ μέρη συνάγον καὶ ἀποπληροῦν.

νη' ⟨Γενικόν⟩ ἐστι τὸ ἐν ἑαυτῷ τὸ γένος περιέχον. (B 18)

νθ' Ὑπόστασίς ἐστι συνδρομὴ τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων τὸ ἄτομον καὶ τὸ ἰδικόν, τουτέστι τὸν δεῖνα ἄνθρωπον, ἐκ τοῦ κοινοῦ διαστέλ-

110 λουσα.

103-106 Μορφή–ἀποπληροῦν om. δ(BP) || 103-104 Μορφή–εἶναι om. W || 106 ἐν ἑαυτῷ] εἰς ἑαυτὸ W || ἀποπληροῦν] ἀποπλ..῀ν deleuit A, ἀποπλωσῶ corr. A² || 107 Γενικόν] Γένος codd., conieci secundum Doctr. et Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6 || τὸ²–περιέχον] τῷ γένει ὑπάρχον W || γένος] γ.... deleuit A || 108-110 Ὑπόστασίς–διαστέλλουσα om. δ(BP) || 109 δεῖνα] τινα Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6

---

108 Cf. Porphyrius, Isag., ed. A. Busse, CAG IV, 1, Berolini, 1887, p. 7, 21 – 8, 6. 129, 10; Ammonius, In Isag., ed. A. Busse, CAG IV, 3, Berolini, 1891, p. 90, 6 sqq.; Ps. Elias, In Isag., ed. L. G. Westerink, Lectures on Porphyry's Isagoge, Amsterdam, 1967, 38, 1-12, p. 98 sq.; Heracleianus, fragm. in Doctr. c. 6, XVIII, p. 42, 22-24. — Basilius, Ep. ad Terent., ep. 214, 4: PG 32, 789, B 1 sq. (ed. Y. Courtonne II, 205, 10 sq.); id., Ep. Ad Amphil., ep. 236, 6: PG 32, 884 C 1-3 (III, 54, 20-22); Ps. Basilius, Ep. ad Gregorium fratrem (reuera Greg. Nyssen., Ad Petrum), ep. 38, 6: PG 32, 336 C 10-12 (I, 89, 5 sq.); Georgius Laodic., Ep. dogmatica ap. Epiphanium, Panarion, 73, 16, ed. K. Holl, GCS, III, 288, 21; Iustinian., Contra Monophysitas, 22, ed. E. Schwartz, Abh. d. Bayerischen Akad. d. Wissenschaften, Philos.-hist. Abt., N. F., H. 18, München, 1939, p. 11, 41 (PG 86, 1, 1116 C 12-14); Leont. Byzant., Contra Nest. et Eutych., I, 1: PG 86, 1, 1277 D 3 sq.; id., Solutio, c. 7, PG 86, 2, 1945 A 10-12. C 1; Leont. Hieros., Adu. Nest., I, 8. 20, PG 86, 1, 1432 B 1 sq. 1485 B 5 (et passim); Theodor. Raith., Praep., ed. F. Diekamp, p. 204, 19 sqq. 205, 15-20 (cf. Doctr. c. 6, XVII, p. 41, 16-18); Pamphilus, « Panoplia dogmatica », qu. 1, 1, ed. A. Mai, loc. cit., p. 597, 15-24; Dialogus anonymus aduersus Monophysitas, ed. N. Bonwetsch, Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, Philolog.-hist. Kl., 1909, H. 2, Berlin, 1909, p. 140, 8 sq.

103-104 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 11, 25, p. 164 ||
105 cf. ibid., c. 10, 62, p. 164 ||
106 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 10, 62-63, p. 164 ||
107 Doctr., c. 33, p. 254, 20; Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 10, 61, p. 164 ||
108-113 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 12, 2-7, p. 165 ||

ξ' Ὑπόστασίς ἐστι συνδρομὴ τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων. (B 19)
ξα' Ὑπόστασίς ἐστιν ἡ διὰ τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων ἐν τῷ τινὶ παριστῶσα καὶ διαγράφουσα τὸ κοινὸν καὶ ἀπερίγραπτον τῆς φύσεως.
ξβ' Καθ' ὑπόστασίν ἐστι τὸ ἐκ διαφόρων φύσεων ὑφεστὸς πρᾶγμα. (B 20)
115 ξγ' Ἀνυπόστατόν ἐστιν οὐχὶ τὸ μὴ ὄν, ἀλλὰ τὸ μὴ γινόμενον.
ξδ' Αὐτεξουσιότης ἐστὶ ψυχῆς λογικῆς θέλησις ἑτοίμως καὶ ὀξέως κινουμένη εἰς ὅπερ ἂν καὶ θελήσειεν. (B 21)
ξε' Θέλημά ἐστι τὸ ἐν καρδίᾳ στρεφόμενον καὶ δι' ἐνεργείας καὶ μόνον φανερωθῆναι δυνάμενον. (B 22)
120 ξς' Θέλημά ἐστι βούλησις ψυχῆς οἴκοθεν ἀνακοπῆναι μὴ δυναμένη. (B 23)
ξζ' Θέλημά ἐστι παρὰ τῆς τοῦ τυχόντος †παραισιετέρας† βουλήσεως.
ξη' Ἐνέργειά ἐστιν ἡ φυσικὴ ἑκάστης οὐσίας δύναμίς τε καὶ κίνησις.

111-113 Ὑπόστασίς–φύσεως om. W || 111 περὶ ἕκαστον] ἑκάστου δ(BP) || 112-113 Ὑπόστασίς–φύσεως om. γ(BP) || 112 τινὶ add. πράγματι Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6; Ps. Gregorius Nazianz., Exc. || 115 Ἀνυπόστατον–γινόμενον om. δ(BP) || οὐχὶ–ἀλλὰ om. W || 116–128 Αὐτεξουσιότης–γνωρίζεται om. W || 118-119 Θέλημά–δυνάμενον transp. post l. 120 δυναμένη E || 120 μὴ om. P || 121-122 Θέλημά–κίνησις om. B || 121 παραισιετέρας βουλήσεως fenestra A, fortasse παραισιωτέρας βουλήσεως coniciendum

---

111 Ps. Basilius, Ep. ad Gregorium fratrem (reuera Gregorius Nyssen., Ad Petrum), ep. 38, 6, PG 32, 336 C (ed. Y. Courtonne I, 89) ||
116-117 Diadochus Photicensis, Capita de perfect. spirituali, 5, PG 65, 1169 A; exstat in Doctr. c. 40, IV, p. 298, 5 sq. et Ps. Maximi Confessoris Opusculo 26, PG 91, 277 C 1 sq. ||
122-128 cf. Anast. Antioch., Orationes dogmaticae, II, 2. 4. III, 24, ed. J. B. Pitra, Anastasiana, Romae, 1866, p. 76, 21-34. 77, 14-30. 89, 4 sq. ||
122 Gregorius Nyss., Ad Xenodorum, fragm. ed. Franz Diekamp,

---

111 Doctr., c. 33, p. 265, 8; Definitiones Patmenses 876, f. 180 ||
112-113 Ps. Gregorius Naz., Exc. 9, l. 21-23 ||
114 Doctr., c. 33, p. 262, 21-22; Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 12, 21, p. 166; Ioh. Damasc., Dialectica, fus. c. 65, 110-111, p. 136; Ps. Gregorius Naz., Exc. 11, l. 24-25 ||
115 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 12, 17, p. 165 ||
116-117 Doctr., c. 33, p. 253, 21-22 ||
118-120 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 13, pars inedita (cf. Richter, Die Dialektik des Johannes von Damaskos, 29 nota 66); Ps. Maximus Confessor, Opusc. 26, PG 91, 277 C 5-8 ||
122 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 13, pars inedita (cf. Richter, Die Dialektik des Johannes von Damaskos, 29, nota 66); Ioh. Damasc., Expositio, c. 37, 3-4. 12, p. 93 ||

ξθ' Ἐνέργειά ἐστιν ἡ πάσης θελήσεως ποίησίς τε καὶ δήλωσις. (B 24)
ο' Ἐνέργειά ἐστιν ἡ πάσης οὐσιώδους ὑπάρξεως κίνησις.
125 οα' Ἐνέργειά ἐστιν κίνησις οὐσίας δι' αὐτῆς καὶ μόνης τὴν ὕπαρξιν αὐτῆς ἐμφανίζουσα. (B 25)
οβ' Ἰδίωμα ἐνεργείας ἐστὶν ὁ διὰ τοῦ πράγματος σχηματισμός· ὃ οὐκ ἐνέργεια καθαρῶς, ἀλλ' ἐνέργημά ἐστι καὶ γνωρίζεται.
ογ' Ἰδίωμά ἐστι τὸ σημαῖνον ⟨τούτου, οὗ ἐστι⟩, τὴν ὕπαρξιν.
130 οδ' Σύγχυσίς ἐστι τὸ ἐκ διαφόρων συνεστὸς καὶ τὴν ἑκάστου ἰδιότητα μὴ γνωρίζον. (B 26)
οε' Ἰδίωμά ἐστι τὸ ἰδικῶς ἐν ᾧ ἐστι καὶ μόνον γνωριζόμενον. (B 27)
ος' Διαίρεσίς ἐστιν ἡ τὸ μονοειδὲς εἰς πολυειδὲς ἀπεσχοινισμένως ποιήσασα· καὶ πάλιν, τὸ ἰδίᾳ καὶ ἀνὰ μέρος πρὸς ἕτερον μηδαμῶς γεγονός.
135 οζ' Ποσότης ἐστὶν ἀριθμοῦ πέρας ἤγουν μονάδος σύνθεσις.
οη' Ποιότης ἐστὶν ἡ τὴν διαφορὰν ἐκ τῶν ἄλλων δεικνύουσα.
οθ' Ὁλότης ἐστὶν ἡ περὶ ὅλου οὗ ἐστι δι' ἑαυτῆς γνωρίζουσα.
π' Σύνθεσίς ἐστιν ἡ ἐξ ἄλλου καὶ ἄλλου εἰς ἓν ποίησις, καὶ ἢ διαιρετῶς ἢ συγκεχυμένως ἢ †οὕτως†.
140 πα' Συμβεβηκός ἐστι τό τε χωριστὸν καὶ ἀχώριστον, οἷον θερμότης, (B 28)

---

123 ποίησις] οἴησις γ(AE) || 124 Ἐνέργειά–κίνησις om. δ(BP) || 125 δι' ἑαυτῆς P || 126 ἐμφανίζουσα] ἐμφαίνουσα P || 127-129 Ἰδίωμα–ὕπαρξιν om. δ(BP) || 129 τούτου–ἐστι] τοῦτο, τουτέστι γ(AE)W, conieci secundum Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6 || 132-135 Ἰδίωμά–σύνθεσις om. W || 132 μόνον] μόνῳ P || 133-139 Διαίρεσίς–οὕτως om. δ(BP) || 136 ἄλλων add. ἐν ἑαυτῇ W || 137 Ὁλότης–γνωρίζουσα om. W || 138-139 καὶ[2]–οὕτως om. W || 139 οὕτως codd., scil. γ(AE), add. καὶ οὕτως Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6 || 140-141 θερμότερον καὶ ψυχρότερον, λευκότερον, μελανότερον P || 140 καὶ add. τὸ E

Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik, Roma, 1938, 14 sq.; uerbatim exstat apud Maximum Conf., Opusc. 27, PG 91, 281 A 5 sq. (cum titulo in Cod. Paris. gr. 854, f. 136) et apud Anast. Sin., Capita aduersus Monotheletas, inedita, c. 3, Cod. Vatican. gr. 1409, f. 184^{rv}; cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 4, PG 89, 65 B 3-6 ||

---

129 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 10, 54, p. 163 ||
130-131 ibid., c. 9, 36-37, p. 162 ||
132 ibid., c. 10, 52, p. 163; cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 4, PG 89, 64 B 4-6 ||
133-134 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 9, 38-40, p. 162 ||
134 Doctr., c. 33, p. 257, 6-7 ||
135-136 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 16, 2. 4, p. 168 ||
138-139 ibid., c. 9, 34-36, p. 162 ||
140-142 ibid., c. 10, 58-60, p. 163 sq. ||

ψυχρότης, λευκότης, μελανότης, ⟨καὶ⟩ ἡ ἐν ῥινὶ γρυπότης καὶ ἐν ὀφθαλμῷ γλαυκότης.

πβ' Ἀπαθές ἐστι τὸ πάσης ὕλης χωρὶς καὶ ὑπὸ ταύτης οὐδαμῶς ὅ ἐστι νοηθῆναι δυνάμενον.

145 πγ' Ἀπαθές ἐστι τὸ πάθους χωρὶς καὶ πάσης ἀφῆς ἀνώτερον. (B 29)

πδ' Ἀπαθές ἐστι τὸ ἑτέρου ἀνενδεὲς καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐφ' ἑαυτοῦ μένον. (B 30)

πε' Πάθος ἐστὶ μεταποίησις τοῦδέ τινος, οὗ ἦν, εἴτε ἐπ' ἀγαθῷ εἴτε καὶ ἄλλως.

πς' ⟨Παθητόν⟩ ἐστὶ τὸ μεταποιηθῆναι δυνάμενον εἰς τοῦτο, ὃ οὐκ ἦν πρό- (B 31)
150 τερον.

πζ' Τεχνολογία ἐστὶ παραποίησις ἑκούσιος τῆς τῶν λόγων φύσεως ἐπὶ σκοπῷ τοῦ περιγενέσθαι.

πη' Δεινότης ἐστὶ τὸ παρ' ὃ δεῖ νοεῖν ὡς φρονήσεως ἕνεκα τὰς τῶν πραγμάτων φύσεις τε καὶ νοήσεις.

155 πθ' Ἀσώματα καὶ ἀόρατα καὶ ἀπερίγραπτα καὶ ἀψηλάφητα καὶ ἀσχημάτιστα κατὰ δύο τρόπους νοήσεις· τὰ μὲν κατ' οὐσίαν, τὰ δὲ κατὰ χάριν, καὶ τὰ μὲν φύσει οὕτως ὄντα, τὰ δὲ ὡς πρὸς τὴν τῆς ὕλης παχύτητα οὕτω καλούμενα.

ϙ' Ἰδίωμά ἐστι τὸ σημαντικὸν πάσης οὐσίας σχῆμά τι καὶ πρᾶγμά τι.

160 ϙα' Τίνα τὰ ἰδιώματα τῆς θείας φύσεως παρὰ τὴν φύσιν τῶν ἀγγέλων;

---

141 καὶ[1] conieci || 143-145 Ἀπαθές–ἀνώτερον om. W || 143-144 Ἀπαθές–δυνάμενον om. δ(BP)O || ταύτης] αὐτῆς ε(IV) || ὅ ἐστι om. ε(IV) || 145-148 Ἀπαθές–ἄλλως om. ε(IOV) || 145 χωρὶς] ἐκτὸς E || 146 ἑαυτοῦ] ἑαυτῷ γ(AE) || 147-148 Πάθος–ἄλλως om. δ(BP)W || 149 Παθητόν] Πάθος codd., scil. α(ABEIOPVW) || τοῦτο om. ε(IOV) || 151-172 Τεχνολογία–θεοῦ om. δ(BP) || 151-158 Τεχνολογία–καλούμενα om. W || 154 νοήσεις] γνώσεις ε(IOV) || 155 καὶ ἀπερίγραπτα et καὶ ἀσχημάτιστα om. ε(IOV) || 159-172 Ἰδίωμά–θεοῦ om. ε(IOV) || 159 οὐσίας–τι[2]] φύσεως, ὡς τὸ γελαστικὸν τῆς ἀνθρωπείας, τὸ χρεμετιστικὸν τῆς ἱππείας W || 160-173 Τίνα–κίνησις om. W

143-150 ibid., c. 16, 52-57, p. 169 ||
151-152 Definitiones Marcianae 70, f. 247v (titulus: An⟨astasii⟩) ||
155-158 Doctr., c. 33, p. 253, 4-8; Ioh. Damasc., Expositio, c. 26, 53-55, p. 77 ||
159 Doctr., c. 33, p. 262, 14-15; Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 10, 53-54, p. 163 ||
160-172 Definitiones Marcianae 23-25, f. 247 ||
160-164 cf. Ioh. Damasc., Expositio, c. 14, 2-10, p. 42 (= Ps. Gregorius Naz., Exc. 3, l. 5-14). — Videtur exstare in Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, f. 18rv (cf. Richter, Die Dialektik des Johannes von Damaskos, 24. 29, nota 71) ||

Τό δημιουργικόν, τὸ φωτιστικὸν φύσει, τὸ ἄτρεπτον, τὸ ἀπερίγραπτον, τὸ ⟨ἀχώρητον⟩, τὸ ἀόριστον, τὸ ἀπερινόητον, τὸ ἀνενδεὲς καὶ αὐτοκρατές, τὸ ζωοδοτικόν, τὸ παντοδύναμον, ἅτινα οὐδ' ἐν τῇ ἀγγελικῇ τάξει φαίνεσθαι τῶν ἐνδεχομένων ἐστίν.

165 ϙβ' Τίνα τὰ ἰδιώματα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὰ διακρίνοντα αὐτὴν τῶν λοιπῶν οὐσιῶν, λέγω ⟨δὴ⟩ τῶν ἀλόγων; Τὸ λογιστικόν, τὸ διανοητικόν, τὸ τῆς ψυχῆς ἀΐδιον, τὸ αὐτεξούσιον, τὸ ὀρθοπεριπατητικόν. Πρὸς ⟨δὲ⟩ θεὸν καὶ ἀγγέλους; Τὸ τῆς τροφῆς ἐνδεές, τὸ περιγραπτόν, τὸ βαρὺ τοῦ σώματος.

170 ϙγ' Τίνα τῆς ἀγγελικῆς φύσεως παρὰ τὴν ἀνθρωπίνην; Τὸ ἀθάνατον, τὸ ἀόρατον, τὸ ἀνενδεὲς ὕλης, τὸ ἀσώματον ὡς πρὸς σῶμα, ἅτινα φύσει εἰλήφασι παρὰ τοῦ δωρησαμένου θεοῦ.

ϙδ' Διάνοιά ἐστι νοῦ οἰκεία κίνησις. (B 32)

ϙε' Ἁπλότης ἐστὶν ἕξις ἀπερίεργος τὸ πιστὸν ἑτοίμως ἔχουσα.

175 ϙς' Ἁπλότης ἐστὶ τὸ μηδὲν μετ' ἐπινοίας ἐξ ἑαυτοῦ πρᾶττον ἢ λαλοῦν. (B 33)

ϙζ' Ἡ γνῶσις νοεῖται τριχῶς· γνῶσίς ἐστιν ἡ διὰ τῆς τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου χάριτος ἐν ταῖς καρδίαις τῶν ἀξίων ἐγγινομένη ἔλλαμψις. (B 34)

ϙη' Γνῶσίς ἐστιν ἡ διὰ τῆς τῶν ὅλων πράξεως ἐγγινομένη τῷ πράττοντι. (B 35)

ϙθ' Γνῶσίς ἐστιν ἡ τῶν θείων γραφῶν ψιλὴ διὰ λόγου κατανόησις. (B 36)

180 ρ' Πίστις ἐστὶν ἐνυπόστατος ἐνέργεια χάριτι θεοῦ τῷ καθαρῷ νῷ καὶ μόνῳ ἐγγινομένη. (B 37)

ρα' Πίστις ἐστὶν ἡ δι' ἀκοῆς ἐγγινομένη παράδοσις τῷ πιστεύοντι. (B 38)

ρβ' Φῶς ἐστι κυρίως τὸ ἐν ἑαυτῷ κατὰ πάντα ἐξ ἑαυτοῦ φωτίζειν δυνάμενον.

---

162 ἀχώρητον] ἀχώριστον γ(AE) || 166 δὴ] δὲ γ(AE), conieci secundum Cod. Marcianum gr. 257 || 168 δὲ conieci || 173 κίνησις] οἴκησις γ(AE) || 174 Ἁπλότης–ἔχουσα om. δ(BP) || ἕξις om. E || 175 ἐπινοίας add. ἢ W || πρᾶττον] πλάττον ABEPW || 176 τριχῶς] διχῶς δ(BP), τετραχῶς ε(IOV) || τῆς om. ε(IOV) || 177 τοῦ ἁγίου om. ε(IOV)W || χάριτος] χάρις ε(IOV) || 178 Γνῶσίς–πράττοντι om. W, transp. post l. 198 ἐπιστάμενος P || τῷ πράττοντι om. ε(IOV) || 180-182 Πίστις–πιστεύοντι om. ε(IOV) || 180-181 τῷ–ἐγγινομένη] ἐν καρδίᾳ τῶν καθαρῶν καὶ μόνῃ γινομένη β(ABEP) || 182-187 παράδοσις–ἑκατέραν om. B || 183-189 Φῶς–οὐσία om. P || 183 ἐξ ἑαυτοῦ om. W

170-172 cf. Ps. Gregorius Naz., Exc. 24, l. 55-56. — Videtur et exstare in Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, f. 20, 1-15 (cf. G. Richter, loc. cit., 24) ||
173 Doctr., c. 33, p. 257, 8; Ps. Gregorius Naz., Exc. 58, l. 103-104 ||
176-177 Doctr., c. 33, p. 254, 26-27 ||
179 Doctr., c. 33, p. 254, 24-25 ||

185 ργ' Στοιχεῖόν ἐστι [σύστασις οὐσίας κατ' ἐναντιότητα ἑκατέραν].
ρδ' Στοιχείωσίς ἐστιν ἐκ διαφόρων συντεθεῖσα μονοειδὴς θεωρία.
ρε' Στοιχείωσίς ἐστι σύστασις οὐσίας κατ' ἐναντιότητα ἑκατέραν.
ρϛ' Μονοειδής ἐστιν ἡ ἐν μόνῳ τῷ εἴδει αὐτῆς καὶ οὐκ ἐν μετασχηματισμῷ ὁρωμένη οὐσία. (B 39)
190 ρζ' Μονοειδές ἐστιν τὸ μονοτρόπως ὁραθῆναι δυνάμενον. (P=B 40)
ρη' Πολυειδές ἐστι τὸ ἐν διαφόροις μορφαῖς ἐκ μεταβολῆς φαινόμενον. (B 41)
ρθ' Πολυειδές ἐστι τὸ καὶ ἐν μιᾷ θεωρίᾳ διάφορα εἴδη ὑποδεικνύον, ἂν ***. (B 42)
Συγγενές ἐστι τὸ ἀπαραλείπτως τῷ ἑτέρῳ ἐξομοιούμενον. (B 43)
195 ρι' Συγγενές ἐστι τὸ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους ὁμοτρόπως ὑπάρχον. (B 44)
ρια' Συγγενές ἐστι τὸ οὐδαμῶς διαφέρον τοῦ ἑτέρου ἢ κατὰ βελτίωσιν ἢ κατὰ μείωσιν, ἀλλ' ὁμοίως ἔχον.
ριβ' Ἱερεύς ἐστιν ὁ λογικὰς θυσίας ἐν καρδίᾳ ἀναφέρειν ἐπιστάμενος. (B 45)
ριγ' Λευίτης ἐστὶν ὁ διακονῆσαι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον πρὸς ὠφέλειαν ἄλ-
200 λοις δυνάμενος.
ριδ' Φίλος ἐστὶν ὁ οὕτως ἔχων τὸν φιλούμενον ἀπόντα ὡς παρόντα.
ριε' Φίλος ἐστὶν ὁ τὰς περιστάσεις ἀεὶ κατὰ δύναμιν κοινούμενος.
ριϛ' Ἀγάπη ἐστὶ τὸ ὑπερτιμᾶν ἑαυτοῦ ἀεὶ ἀπόντα τε καὶ παρόντα τὸν ἀγαπώμενον.
205 ριζ' Μνησικακία ἐστὶ μνήμη τῆς παρακολουθησάσης ὀξυχολίας ἐπὶ τῷ ἀνταποδοῦναι τῷ μαχησαμένῳ.

---

185 σύστασις–ἑκατέραν seclusi, cf. l. 187 || καθ' ἑκατέραν ἐναντιότητα transp. W ἐναντιότητας γ(AE) || ἑκατέραν] ἑκατέρας β(AEIOV) || 186 συντεθεῖσα] συστᾶσα W || 187-189 Στοιχείωσίς–οὐσία om. IVW || 187 Στοιχείωσίς–ἑκατέραν om. O || 188-190 ἡ–δυνάμενον loco harum definitionum perperam iterauit l. 191 τὸ–φαινόμενον B || 190 Μονοειδές] Μονοειδής AEPW || τὸ–δυνάμενον] ὁ μονοτρόπως–δυνάμενος PW, ὁμοτρόπως–δυνάμενος γ(AE) || 191 Πολυειδές–φαινόμενον transp. post l. 194 ἐξομοιούμενον A || ἐν–μορφαῖς] εἰς διαφόρους μορφὰς β(ABEIOPV) || 192-194 Πολυειδές–ἐξομοιούμενον om. W || 192 193-194 ἂν * * *. Συγγενές] ἂν συγγενές γ(AE), Ἀσυγγενές ε(IOV), Συγγενές δ(BP) || 194-195 τὸ–ἐστι om. P || 196-197 Συγγενές–ἔχον om. δ(BP) W || 198-199 ὁ–ἐστιν om. I || 198 post ἐπιστάμενος transp. l. 178 Γνῶσίς–πράττοντι P || 199-216 Λευίτης–ἀντίληψις om. δ(BP) || 199-212 Λευίτης–πόνους om. W || 199-200 τὸν–δυνάμενος om. IV || 202 κοινούμενος] οἰκειούμενος E, κοινοποιούμενος Definitiones Patmenses || 203 ἀεὶ om. EV || ἀπόντα–καὶ] πάντας καὶ μὴ ε(IOV) || 205 τῆς παρακολουθησάσης] τις παρακολουθήσασα εἰς ε(IOV)

188-190 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 13, 3-5, p. 166 ||
198 Doctr., c. 33, p. 262, 16-17 ||
202 Definitiones Patmenses 917c, f. 183 ||
203 Doctr., c. 33, p. 253, 9-10 ||

ριη' Ἀγάπη ἐστὶν αὔξησις φιλίας πρὸς τοὺς ὑβρίζοντας.
ριθ' Θυμός ἐστιν ὁρμὴ τοῦ κακῶσαι τὸν παροξύνοντα.
ρκ' Ὀργή ἐστιν ἡ ἔμμονος μνήμη τοῦ λυπήσαντος οὐκ ἐπ' ἀγαθῷ.
210 ρκα' Ῥάβδος ἐστὶν ἡ παιδεία τοῦ θεοῦ πρὸς διόρθωσιν τοῦ παιδευομένου.
ρκβ' Βακτηρία ἐστὶν ἡ μετὰ τὴν παίδευσιν γινομένη παράκλησις ἡ ἀνακουφίζουσα τοὺς πόνους.
ρκγ' Εὐχή ἐστι σύστασις δώρου πρὸς θεὸν ἡ παρὰ τῶν δούλων αὐτοῦ γινομένη ἑκούσιος.
215 ρκδ' Προσευχή ἐστιν ἡ μετὰ τὴν ἀπόδοσιν τοῦ δώρου αἰτουμένη ἀντίληψις.
ρκε' Θαῦμά ἐστι τὸ ὑπὲρ φύσιν διὰ θεοῦ μόνου τελούμενον. (B 46)
ρκϛ' Τέρας ἐστὶ πρᾶγμα ἔκπληξιν ὑπὲρ τὸ θαῦμα τοῖς ὁρῶσι παρέχον. (B 47)
ρκζ' Τέλος ἐστὶν οὗ ἕνεκα πάντα γίνονται, αὐτὸ δὲ δι' οὐδὲν ἕτερον. (B 48)
220 (Σημεῖόν ἐστι τὸ ἐξ ἐνεστῶτος ἢ παρεληλυθότος ἢ μέλλοντος πράγματος ἐννοούμενον· ἐξ ἐνεστῶτος μὲν ὡς ἡ τοῦ κυνὸς ὑλακὴ ἢ τῆς θύρας ὁ ψόφος (σημαίνει γάρ τινος ἔλευσιν), ἐκ παρεληλυθότος ὡς οἱ ἐκ τοῦ ποτε ἀναφθέντος πυρὸς ἄνθρακες καὶ ὁ καπνός, ⟨ἐκ⟩ μέλλοντος ὡς ἡ ἐν τῷ ἀέρι τῶν νεφῶν συνδρομὴ καὶ ὁ πάταγος τὸν ὑετὸν
225 προμηνύων καὶ ἐπὶ τῶν ὁμοίων.) (B 49)
ρκη' Αἰών ἐστι παράτασις ζωῆς πάντων τῶν λογικῶν, εἴτε καλὴ εἴτε ἄλλως, ἀπέραντος.
ρκθ' Ἅιδης ἐστὶν ἡ ἐκ τοῦ φαινομένου πρὸς τὸ ἀφανὲς μετάθεσις. (B 50)

---

208 παροξύναντα IO || 209 ἡ om. ε(IOV) || 210-225 Ῥάβδος–ὁμοίων om. ε(IOV) || 213 σύστασις] σύνταξις W || 215 ἐστιν] δὲ W || αἰτουμένη] ἀπαιτουμένη E || 217 μόνου] μόνον γ(AE) || 219 Τέλος–ἕτερον om. W || 220-225 Σημεῖόν–ὁμοίων occurrit tantum in δ(BP), om. cett. || 221 νοούμενον P || 223 ἐκ[2]] ἀπὸ δὲ τοῦ P, om. B, conieci || 225 τῶν ὁμοίων] τωνομένον scripsit B || 226-227 Αἰών–ἀπέραντος om. δ(BP) || 226 παράτασις] στάσις ε(IOV) || 228 ἡ om. ε(IOV) || ἐκ om. δ(BP) || πρὸς] εἰς ε(IOV)

210-212 cf. Ps. 22, 4 ||
219 cf. Aristoteles, Metaphys. I, 2, 994 b 9 sq.; Origenes, Selecta in Psalmos, ed. C. H. E. Lommatzsch, XI, Berolini, 1841, 351 (E. Klostermann, Überkommene Definitionen im Werke des Origenes, ZNtW 37 (1938) 55. 60) ||

---

207 Definitiones Patmenses 1, f. 120; Ps. Gregorius Naz., Exc. 36, l. 68-69 ||
208 Definitiones Patmenses 434, f. 149v ||
211-212 Doctr., c. 33, p. 253, 25-26 ||
219 cf. Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 18, 16-17, p. 171 ||
220-225 cf. Definitiones Patmenses 780, f. 172 ||
226-227 Doctr., c. 33, p. 252, 25-26 ||

ρλ' Ἀνάστασίς ἐστιν ἡ τῶν διαζευχθέντων στοιχείων πρὸς ἑαυτὰ συν-
230 δρομή.
ρλα' Πτωχός ἐστιν ὁ ἐκ πλούτου εἰς ἔνδειαν προσφάτως ἐλθών.
ρλβ' Πένης ἐστὶν ὁ κατὰ γενεὰν καὶ ἀπὸ χρόνων τὸ ἐνδεὲς ἔχων.
ρλγ' Πᾶσα ἡ τοῦ θεοῦ κτίσις διαιρεῖται εἰς ἕξ· α' εἰς ἀόρατα λογικά, (B 51)
β' εἰς σύνθετα λογικά, γ' εἰς σύνθετα ἄλογα, δ' εἰς αὐξητικὰ καὶ γεννη-
235 τικά, ε' εἰς ἐκπορευτικὰ καὶ κινητικά, ς' εἰς ἀναίσθητα καὶ ἀκίνητα.
ρλδ' Μονοειδής ἐστιν ἡ πάσης ⟨τροπῆς⟩ καὶ μετασχηματισμοῦ ⟨χωρὶς
οὐσία⟩.
ρλε' Ἀΐδιόν ἐστι τὸ μὴ αὐτὸ ὅ ἐστι κατ' οὐσίαν νοηθῆναι δυνάμενον. (B 52)
ρλς' Ἀχώρητόν ἐστι τὸ πάντα μὲν περιγράφον, αὐτὸ δὲ ὑπ' οὐδενὸς πε- (B 53)
240 ριγραφόμενον.
ρλζ' Ἀνάστασίς ἐστιν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις.
ρλη' Ἄνθρωπός ἐστι διαφόρων φύσεων ὁμόχρονος ὕπαρξίς τε καὶ ἕνωσις.
ρλθ' Ἄνθρωπός ἐστι ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἑτεροουσίων κατὰ ταὐτὸ
συντεθεῖσα ⟨ὑπόστασις⟩.
245 ρμ' Μετασχηματισμός ἐστι τῆς τοῦ θεωροῦντος θεωρίας μεταποίησις
πρόσκαιρος.
ρμα' Μετασχηματισμός ἐστιν ἡ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο ἐν ἀληθείᾳ μεταποίησις. (B 54)
ρμβ' Ἀπορία ἐστὶν ἡ καθ' ὑπεροχὴν τῆς τοῦ ἑτέρου ἀσθενείας ὕπαρξις. (B 55)
ρμγ' Ἐπαπορία ἐστὶν ἐκ διαφόρων λόγων νουνεχὴς σύνθεσις τὸ νῖκος εἰς (B 56)
250 ἑαυτὴν ἀποδεῖξαι σπουδάζουσα.

229-232 Ἀνάστασίς–ἔχων om. δ(BP) ‖ 231 εἰς] πρὸς γ(AE) ‖ προσφάτως om. IV ‖ ἐλθών] ἐληλυθὼς γ(AE) ‖ 232 ἐστὶν] δὲ W ‖ ἔχων des. I ‖ 233-240 Πᾶσα–περιγραφόμενον om. W ‖ 234-235 γενητικά δ(BP) ‖ 235 ἐκπορευτικὰ] πορευτικὰ P ‖ κινητά Αδ(BP) ‖ 236-247 Μονοειδής–μεταποίησις om. ε(OV) ‖ 236-237 Μονοειδής–οὐσία om. δ(BP) ‖ τροπῆς] ῥοπῆς codd., conieci ‖ χωρὶς οὐσία] οὐσία χωρὶς γ(AE), transposui ‖ 239 Ἀχώρητον] Ἀχώριστον ABE ‖ 241-246 Ἀνάστασίς–πρόσκαιρος om. δ(BP) ‖ 242-246 Ἄνθρωπός–πρόσκαιρος om. W ‖ 244 ὑπόστασις conieci, fort. autem coniciendum ἕνωσις uel minus probabiliter φύσις ‖ 248-250 Ἀπορία–σπουδάζουσα om. W ‖ 248 τῆς τοῦ om. γ(AE)ε(OV) ‖ 249 νουνεχὴς] συνεχὴς δ(BP)

---

241 Gregorius Nyssen., Dialogus de anima et resurrectione, PG 46, 148 A ‖

233-235 cf. Ps. Gregorius Naz., Exc. 47, l. 85-90 ‖
236-237 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 13, 5-6, p. 166 ‖
238-241 Doctr., c. 33, p. 253, 11-12. 17-18. 13-14 ‖
242-244 cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 5, PG 89, 76 C 2-3 ‖

ρμδ' Γνῶσίς ἐστιν ἡ τοῦ πρώην μὴ ὄντος ἐν τῷ νοῒ θεοφανὴς ἔμφασις. (B 57)
ρμε' Ἐπίγνωσίς ἐστιν ἡ μετὰ τὴν πρώτην γνῶσιν τοῦ πράγματος κατὰ (B 58)
δύναμιν παντελὴς κατάληψις.
ρμς' Διάγνωσίς ἐστιν ἡ ἑτέρου καὶ ἑτέρου ἀπροσπαθὴς καὶ ἀπλανὴς (B 59)
255 ὑπόληψις.
ρμζ' Κατάγνωσίς ἐστιν ἡ κατὰ γνῶσιν λαβὴ τοῦ ταύτης διαμαρτόντος. (B 60)
ρμη' Πνευματικός ἐστιν ὁ ὅλον δι' ὅλου ἑαυτὸν μεταθεὶς καὶ τῇ διανοίᾳ (B 61)
ἀεὶ πρὸς τὰ πνευματικὰ διατρίβων.
ρμθ' Ψυχικός ἐστιν ὁ τούτων καὶ τούτων ἀντιποιούμενος καὶ τὸν φυσικὸν (B 62)
260 νόμον ἑαυτῷ φυλάττων.
ρν' Σαρκικός ἐστιν ὁ πνεύματος καὶ ψυχῆς πάντῃ που ἀμελῶν καὶ περὶ (B 63)
τὴν σάρκα καλινδούμενος.
ρνα' Ἐλεημοσύνη ἐστὶν ἑκούσιος λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις κακοῖς συνισταμένη.
ρνβ' Ἐλεημοσύνη ἐστὶν ἕξις ἀρίστη ψυχῆς πεποιωμένη πρὸς πάντας κα- (B 64)
265 τακιρνᾶσθαι καὶ συμπαθεῖν.
ρνγ' Προσευχή ἐστιν ἡ κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον παντὸς νοήματος ἀπό-
θεσις.
ρνδ' Προσευχή ἐστιν ἀνάβασις νοῦ πρὸς θεὸν ἀμετάτρεπτος.
ρνε' Λύπη ἐστὶ στέρησις ἐπιθυμίας. (B 65)
270 ρνς' Θλίψις ἐστὶν ἔφεσις ἀπαλλαγῆς τῶν κατεχόντων. (B 66)
ρνζ' Ἀθυμία ἐστὶ τῶν καταθυμίων ἀβούλητος στέρησις. (B 67)
ρνη' Ἀδημονία ἐστὶν ἐπικράτεια θλίψεως παρατεταμένη. (B 68)

---

251 ἡ–θεοφανὴς] ἡ–κατανόησις (l. 179)· γνῶσίς[2]–ἔλλαμψις (l. 176-177) iterat V ‖ πρώην] πρὶν O ‖ θεοφανὴς] θεοφάνεια O ‖ 251-252 ἔμφασις. Ἐπίγνωσις] Ἔμφασις ε(OV) ‖ 252-253 κατὰ δύναμιν om. W ‖ 254 καὶ ἑτέρου om. P ‖ ἀπλανὴς–ἀπροσπαθὴς transp. W ‖ 256 διαμαρτάνοντος W ‖ 257 διανοίᾳ] μετανοίᾳ W ‖ 259 τούτων καὶ τούτων] τούτου W ‖ τούτων[2]] τοιούτων V ‖ 260 ἑαυτῷ] ἑαυτοῦ P, om. W ‖ 261 ἀμελῶν] καταμελῶν W ‖ 261-262 καὶ[2]–καλινδούμενος om. γ(AE)O ‖ 263-276 Ἐλεημοσύνη–φιλουμένου] Χριστιανός ἐστιν ὁ τὸ σῶμα διὰ Χριστὸν σταυρώσας σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ καταφρονήσας τῶν ἐν ἀνθρώποις πραγμάτων W ‖ 263-269 Ἐλεημοσύνη–ἐπιθυμίας om. ε(OV) ‖ 263 Ἐλεημοσύνη–συνισταμένη om. δ(BP), transp. post l. 265 συμπαθεῖν et συνισταμένη] παριςταμένη A ‖ 264 πεποιωμένη] πεπονωμένης A ‖ 264-265 κιρνᾶσθαι δ(BP) ‖ 266-268 Προσευχή–ἀμετάτρεπτος om. δ(BP) ‖ 270 Θλίψις] Θέλησις καὶ θέλημα V ‖ 272 παρατεταμένη add. ἐν αἰσθήσει ψυχῆς ε(OV)

---

263 Doctr., c. 33, p. 260, 11-12; Definitiones Marcianae 5 (titulus An⟨astasii⟩); cf. Ioh. Damasc., Expositio, c. 28, 4, p. 81 ‖
268 cf. Doctr., c. 33, p. 264, 10-11 ‖

ρνθ' "Ορος ἐστὶ μέχρις οὗ ἔρχεται τὸ τυχόν, κἀκεῖ περαιοῦται.
ρξ' Ἀΐδιόν ἐστι τὸ διαινίζον καὶ λῆξιν μηδαμῶς ἔχον. (B 69)
275 ρξα' Φωνή ἐστιν οὐ πᾶς λόγος, ἀλλὰ πᾶν ὃ ψόφος δι' ἀκοῆς ἐμποιεῖ. (B 70)
ρξβ' Ἀγάπη ἐστὶ τὸ ἀπαύστως προστιθέναι τῇ φιλίᾳ τοῦ φιλουμένου.

273 "Ορος–περαιοῦται om. δ (BP) || 275 Φωνή] Πνοή O || ἐμποιεῖ] εἰσάγων O || 276 Ἀγάπη–φιλουμένου om. δ(BP)

273 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 9, 11-12, p. 161 ||
274 Doctr., c. 33, p. 253, 16 ||

ANHANG ZU *DEFINITIONES VARIAE* (CPG 3066) PS. GREGORIUS NAZIANZENUS, *EXC.* (*cf.* n. 112)

Ἐκ τῶν τοῦ μεγάλου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου δογματικῶν.
1. Θεός ἐστιν ἀΐδιος οὐσία καὶ ἀπαράλλακτος, δημιουργικὴ τῶν ὄντων σοφία, εὐσεβεῖ συνειδήσει προσκυνουμένη τριὰς ἐν μονάδι καὶ μονὰς ἐν τριάδι, φῶς ἀκρότατον καὶ ἀπρόσιτον οὔτε νῷ καταληπτὸν οὔτε λόγῳ ῥητόν.
5 **2.** Θεὸς δὲ εἴρηται, διότι τὰ πάντα θεωρεῖ· **3.** εἰσί δὲ τὰ ἰδιώματα

1 τῶν om. O || δογματικῶν] δογματικαί O

2 cf. Ps. Plato, Definitiones 411 a 3; Ps. Clem. Alex., De Prouidentia, Fragm., GCS 17, p. 219, 17-18; PG 91, 264 B 7-8

2-3 Doctr. c. 33, p. 261, 13-14 (tribuitur Gregorio Nazianzeno et Basilio Magno); Ioh. Damasc., Expositio, c. 13, 83-84, p. 41; Definitiones Patmenses 394, f. 146; Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, f. 18r 9 (Richter, Die Dialektik des Johannes von Damaskos, p. 29, nota 69)

5 Ps. Dionysius Areop., De diu. nom., c. 12. 2. 3, PG 3, 969 C 2-6. 972 A 4; Ps. Anast. Sin., In Hexaemeron VII, PG 89, 953 C 13 – D 2; cf. Apollodorus Atheniensis, De diis, ed. F. Jacoby, 244 F 285; id. apud Seleucum, ed. R. Reitzenstein, Geschichte der griechischen Etymologika. Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie in Alexandria und Byzanz, (Leipzig, 1897) Amsterdam, 1964, p. 160, 19 sq.; Euseb. Caesar., Praep. euang. V, 3, 2, ed. Karl Mras, GCS 43, p. 225, 2; Orio Thebanus, ed. G. H. C. Koesius, apud Fridericus Guilielmus Sturzius, Orionis Thebani Etymologicon, Lipsiae, 1820, col. 173, 3 sq.; Basilius, Ep. 8, 11, PG 32,

αὐτοῦ τὸ ἄκτιστον, τὸ ἄναρχον, τὸ ἀθάνατον, τὸ ἀπέραντον, τὸ αἰώνιον, τὸ ἁπλοῦν, τὸ ἀσύνθετον, τὸ ἀγαθόν, τὸ δημιουργικόν, τὸ δίκαιον, τὸ φωτιστικόν, τὸ ἀπαθές, τὸ ἀπερίγραπτον, τὸ ἀχώρητον, τὸ ἀόριστον, τὸ ἀπεριόριστον, τὸ ἀσώματον, τὸ ἀόρατον, τὸ ἀπερινόητον, τὸ ἀκα-
10 τάληπτον, τὸ ἀνενδεές, τὸ αὐτοκρατές, τὸ ἀναλλοίωτον, τὸ ζωο⟨δο⟩τικόν, τὸ παντοδύναμον, τὸ ἁγιαστικόν, τὸ περιέχειν καὶ συνέχειν τὰ πάντα καὶ τούτων προνοεῖσθαι· πάντα ταῦτα φύσει θεὸς ἔχει οὐκ ἄλλοθεν εἰληφώς, ἀλλὰ μεταδιδοὺς μᾶλλον παντὸς ἀγαθοῦ τοῖς οἰκείοις ποιήμασι κατὰ τὴν ἑκάστου οὐσίαν τε καὶ δύναμιν. **4.** Ἡ τοῦ θεοῦ οὐσία ἁπλῆ
15 τίς ἐστιν, ἀσύνθετος καὶ ἀσχημάτιστος· οὔτε γὰρ κάθηται οὔτε ἕστηκεν διὰ τὸ μὴ εἶναι αὐτὴν ἀεικίνητον.
5. Ὁμοούσιόν ἐστι τὸ ἀπαραλλάκτως ἔχον καὶ μηδαμῶς ἐνδεὲς τοῦ ἑτέρου. **6.** Οὐσία λέγεται αὐτὸ τὸ ὂν τὸ μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν. **7.** Οὐσία λέγεται ὡς οὖσα. **8.** Φύσις λέγεται ἐκ τοῦ φύειν τὰς ὑπο-
20 στάσεις· φύσις δὲ καὶ οὐσία ταὐτόν ἐστιν.

6 τὸ ἄκτιστον] τοῦ ἀκτίστου O || 8 τὸ ἀόριστον om. O || 10 ζωοδοτικόν] ζωτικόν O, ζωωτικόν W || 12 καὶ add. ἐκ W || 15 κάθηται] κάθεται O || 19 λέγεται²] εἴρηται W

265 A 5 sq. (ed. Y. Courtonne, I, 35, 33 sq.); Gregorius Nyssen., Contra Eunom., XII, PG 45, 960 C 6-8. 1108 A 8 – B 3 (ed. W. Jaeger, II, 149. 585, p. 268, 30–269, 2. 397, 8-16) praeterea cf. Irenaeus Lugdun., Adu. haer., IV, 38, 3, PG 7, 1108 C; Anast. Sin., Liber qui dicitur Dux Viae, II, 2. 4. 8, PG 89, 53 C 11. 68 A 12. 85 C 6

5-16 Ioh. Damasc., Expositio, c. 14, 2-10, p. 42; cf. Anast. Antioch., Capita phil., 91, l. 164-168

17 cf. Anast. Antioch., Capita phil., 47, l. 92

18 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 11, 8-9, p. 164; cf. Ps. Archytas, Fragm. 35 a, ed. J. Nolle, Ps.-Archytae Fragmenta, Münster-Tübingen, 1914, 34, 27; Maximus Conf., Opusc. 26, PG 91, 276 A 7-9; Doctr. c. 6, XVI, p. 40, 25-26 (= Ps. Anast. Antioch. et Cyrillus Alex., Compendiaria orthodoxae fidei explicatio, PG 89, 1401 A 4-5); Ioh. Damasc., Dialectica, c. 4, 62-64. 40, 2-5, p. 59. 106; praeterea cf. Theodorus Raithuensis, Praeparatio, ed. F. Diekamp, p. 201, 9–202, 9

19 Anast. Sin., Dux Viae, II, 3, PG 89, 57 A 1

19 Orio Thebanus, ed. F. G. Sturzius, Orionis Thebani Etymologicon, Lipsiae, 1820, col. 160, 17 (ed. G. H. C. Koesius, ibid. col. 184, 12; ed. F. X. Werfer, ap. F. G. Sturzius, Etymologicum graecae linguae Gudianum, Lipsiae, 1818, col. 617, 10 sq.); Etymologicum Genuinum, cf. R. Reitzenstein, Geschichte der griechischen Etymologika. Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie in Alexandria und Byzanz (Leipzig, 1897), Amsterdam, 1964, 149; Etymologicum Gudianum, ed. F. G. Sturzius, col. 559, 47; Ps. Cyrillus Alex., De trin., c. 13, PG 77, 1149 A 7 sq.; Anast. Sin., Dux Viae, II, 4, PG 89, 68 D 13

9. Ὑπόστασίς ἐστιν ἡ διὰ τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων ἐν τῷ τινὶ πράγματι παριστῶσα καὶ διαγράφουσα τὸ κοινὸν καὶ ἀπερίγραπτον τῆς φύσεως. **10.** Ἐπὶ μὲν τοῦ θεοῦ τριχῶς ἡ ὑπόστασις λέγεται, ἐπὶ δὲ ἀνθρώπων καθ᾽ ἕνα ἕκαστον ἡμῶν. **11.** Καθ᾽ ὑπόστασιν ἕνωσίς ἐστι τὸ ἐκ διαφόρων φύσεων ὑφεστὸς πρᾶγμα· **12.** ἐνυπόστατον δὲ τὸ ἐν ἀληθείᾳ ὂν καὶ ὑπάρξει ὁρώμενον.

13. Ἡ φύσις τοῦ λόγου ἐσαρκώθη ἢ ἡ ὑπόστασις; Ἐὰν ἡ φύσις, οὐκοῦν καὶ ὁ πατὴρ καὶ τὸ πνεῦμα; Καὶ δῆλον, ὡς ἡ ὑπόστασις.

14. Σάρκωσίς ἐστι τὸ μετασχεῖν σαρκὸς παχύτητος.

15. Ἕνωσίς ἐστι τὸ πλησιάζον καὶ μὴ φυρόμενον, ὥσπερ τὸ ἔλαιον καὶ τὸ ὕδωρ· ἑνοῦται γὰρ καὶ οὐ φύρεται.

16. Ὁ θεὸς λόγος ὑπόστασις τῇ σαρκὶ γέγονεν ἢ †ἡ σὰρξ τοῦ θεοῦ λόγου†; Ὁ θεὸς λόγος ὑπόστασις τῇ σαρκὶ γέγονε, καὶ «ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο»; Ναί· οὐ γὰρ ἡ φύσις τοῦ λόγου ἐσαρκώθη, ἀλλ᾽ ἡ ὑπόστασις.

17. Ἡ ψυχὴ σαρκοῦται ἢ ἡ σὰρξ ψυχοῦται; Ἡ φύσις τῆς σαρκὸς ἐθεώθη ἢ ἡ σὰρξ θεοῖ τὴν φύσιν τοῦ λόγου; Ἡ φύσις μὲν τοῦ λόγου θεοῖ τὸ πρόσλημμα, οὐ σαρκοῦται δέ· ὥσπερ γὰρ ὁ σίδηρος μὲν πυροῦται, τὸ πῦρ δὲ οὐ σιδηροῦται, οὕτω καὶ ἡ θεία φύσις θεοῖ τὴν σάρκα, οὐ ψυχοῦται δέ· οὐ γὰρ δεκτικὴ ἡ θεία φύσις τῆς οἱασοῦν προσθήκης ἢ ὑφαιρέσεως. **18.** Ἡ φύσις τῆς ἀνθρωπότητος ἡνώθη τῇ φύσει τῆς θεότητος ἢ ἡ φύσις τῆς θεότητος ἡνώθη τῇ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος; Φαμὲν οὐ τὴν φύσιν τῆς θεότητος ἡνῶσθαι τῇ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος, σεσαρκῶσθαι δὲ μᾶλλον τὴν τοῦ λόγου ὑπόστασιν.

19. Ὁ Χριστὸς οὐ ψιλὸς ἄνθρωπός ἐστιν, ἀλλὰ θεὸς ἀνθρωπόμορφος.

20. Κύριος δὲ λέγεται ἐκ τοῦ κυριεύειν πάντων.

21. Τί ἐστι φῶς ἀληθινόν; Ὃ φωτίζει, καὶ οὐ φωτίζεται.

---

23 μὲν add. οὖν W || 27 ἢ[1] om. W || Ἐὰν add. οὖν W || 35 ψυχοῦται add. Ἡ σὰρξ ψυχοῦται O

21-23 Anast. Antioch., Capita phil., 61, l. 112-113
24-25 ibid. 62, l. 114
25-26 Cod. Oxon. Bodl. Auct. T.1.6, c. 12, 15-16, p. 165; cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 3, PG 89, 61 B 11-12
27 sqq. cf. Ps. Gregorius Naz., Quaestiones et responsiones de incarnatione domini et de trinitate (ineditae), quae exstant in Cod. Vaticano gr. 850, ff. 254-255v (CPG II n. 3064)
32 cf. Ioh. Damasc., Expositio, c. 46, 31, p. 110
33 Ioh. 1, 14
46 cf. Anast. Antioch., Capita phil., 102, l. 183-184

22. Ἡ φύσις κυρία καὶ πηγαία καὶ μήτηρ πάντων τῶν ὄντων ἐστί· πάντα δὲ λοιπόν, ὅσα ἐκ τῆς φύσεως προέρχονται, τῶν πρός τι λέγονται· καὶ γὰρ ἡ ὑπόστασις καὶ ἡ υἱότης καὶ ἡ ἰδιότης καὶ ἡ ποιότης καὶ ἡ ἁπλότης καὶ πάντα τὰ λοιπὰ ἐκ τῆς φύσεως τὴν αἰτίαν ⟨καὶ⟩ τὴν πρόοδον ἔχουσι καὶ κατὰ τοῦτο τῶν πρός τι λέγονται, τουτέστι πρὸς τὴν ῥίζαν τῆς φύσεως ἀποκρέμανται, ἐξ ὧν ἐστι καὶ ἡ θέλησις καὶ ἡ ἐνέργεια.

23. Οὐρανός ἐστι σῶμα περιέχον αἰσθητά, πλὴν τῶν ἀνωτάτω.

24. Ἰδιώματα τῶν ἄνω φύσεων τὸ ἀσώματον, τὸ ἀόρατον, τὸ ἀνενδεὲς ὕλης, τὸ ἀθάνατον, ἅπερ ἅπαντα εἰλήφασι παρὰ τοῦ δεδωκότος θεοῦ.

25. Θρόνοι εἰσὶ δυνάμεις ἅγιαι καὶ ἀχώριστοι. **26.** Σεραφὶμ ⟨εἰσι⟩ δυνάμεις ἅγιαι, ⟨λειτουργικαὶ κυρίου. **27.** Χερουβὶμ εἰσι δυνάμεις ἅγιαι⟩ τετράμορφα ἑξαπτέρυγα καὶ πολυόμματα. **28.** Ἀρχαί εἰσι δυνάμεις ἅγιαι ἄρχουσαί τινων κατὰ συγχώρησιν θεοῦ. **29.** Ἐξουσίαι εἰσὶ δυνάμεις ἅγιαι ἐξουσιαστικαὶ κατὰ χάριν θεοῦ. **30.** Κυριότητές εἰσι δυνάμεις ἅγιαι ἄρχουσαι τῶν ἀγγέλων. **31.** Τί ἐστιν οὐσία ἀγγέλων; *** Ἄγγελός ἐστι ζῷον λογικὸν ἄϋλον ὑμνολογικὸν ἀθάνατον· ἄγγελος δὲ ἐκλήθη διὰ τὸ ἀναγγελτικόν.

---

47 τῶν ὄντων est lectio uarians collectionis definitionum seorsum traditae, quae exstat in Libro qui dicitur Dux Viae Anastasii Sinaitae, PG 89, 80 C 11 || 48-49 τι λέγονται] τὸν λέγοντα O || 49 καὶ[2]–ὑπόστασις] αἱ γὰρ ὑποστάσεις Anastasius Sinaita, Liber qui dicitur Dux Viae || ἡ[4] om. O || 50-51 ἐκ–ἔχουσι om. O || καὶ[3]] κατὰ W, conieci || 52 πρὸς–ἀποκρέμανται] τῶν πρὸς τὴν ῥίζαν τῆς φύσεως ἀποκρεμαμένων Anastasius Sinaita, Liber qui dicitur Dux Viae || 54 Ὁ οὐρανός O || ἀνωτάτων O || 57 εἰσι[2] om. OW || 58 λειτουργικαὶ–ἅγιαι[2] conieci secundum Codicem Vaticanum gr. 342 || 60-61 Ἐξουσίαι–θεοῦ om. W || 63 Ἄγγελός–ἀθάνατον om. W

47-53 Anast. Sin., Dux Viae, II, 7, PG 89, 80 C 10 – D 4
54 cf. Ps. Plato, Definitiones 411 c 5-6
55-56 cf. Anast. Antioch., Capita phil., 93, l. 170-172
59-60 cf. Doctr. c. 33, p. 250, 5-6
60-61 Doctr. c. 33, p. 257, 28 (tribuitur Gregorio Naz.)
62-64 cf. Ps. Athanas. Alex., De communi essentia, 51, PG 28, 77 B; Ps. Athanas., Quaestiones ad Antiochum ducem, 30, PG 28, 616 B 6 sq.; Anast. Sin., Dux Viae, II, 5, PG 89, 76 C 9 (ὑμνολογικόν om. Codex Monacensis gr. 467); et cf. infra n. 45, l. 74-75
64 Porphyrius, In Parmenidem, X, 21, ed. Pierre Hadot, Porphyre et Victorinus, II, Textes, Paris, 1968, p. 96; Orio Thebanus, ed. G. H. C. Koesius, apud F. G. Sturzius, Orionis Thebani Etymologicon, Lipsiae, 1820, col. 173, 10 sq.; Etymologicum Gudianum, ed. F. G. Sturzius,

65 **32**. Πίστις ἐστὶν ὁμολογία ψυχῆς ἑκούσιος καὶ ἐλπιζομένων ὑπόστασις.
33. Τί ἐστιν ὅρος τῶν ὅρων; Ὁ ποιητὴς τῶν ὅρων.
34. Ὅρος πίστεώς ἐστιν ἔννοια περὶ θεοῦ εὐσεβής. **35**. Ἐλπίς ἐστιν
ἐκδημία τοῦ νοὸς πρὸς τὰ ἐλπιζόμενα. **36**. Ἀγάπη ἐστὶν αὔξησις
φιλίας πρὸς τοὺς ὑβρίζοντας. **37**. Ἁγνεία ἐστὶν αἴσθησις ἡ κεκολλημένη
70 θεῷ. **38**. Ἐπίγνωσίς ἐστιν ἀγνοεῖν ἑαυτὸν ἐν τῷ ἐκστῆναι πρὸς θεόν.
39. Ἀοργησία ἐστὶν ἐπιθυμία πολλὴ τοῦ μὴ ὀργίζεσθαι. **40**. Ἀφι-
λαργυρία ἐστί τὸ ἔχειν πρὸς τὸ μὴ ἔχειν, ὡς θέλει τις τὸ ἔχειν. **41**. Τα-
πείνωσίς ἐστι λήθη τῶν κατορθουμένων προσεχής. **42**. Ὑπομονή ἐστι
τὸ τὸν ἀόρατον ὁρᾶν κἀκεῖ τοὺς διανοίας ὀφθαλμοὺς ἀδιαλείπτως ἔχειν
75 προσκαρτεροῦντας. **43**. Πλησμονὴ σοφίας [τί] ἐστι φόβος κυρίου· καὶ
μεθύσκει αὐτὸν ἐκ τοῦ καρποῦ αὐτῆς.
44. Ἄνθρωπός ἐστι ζῷον λογικὸν θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν·
ζῷον κατὰ ἀφορισμὸν τῆς ἀψύχου κτίσεως, *λογικὸν* κατὰ ἀφορισμὸν
τῆς ἀλόγου οὐσίας, *θνητὸν* κατὰ διορισμὸν τῆς ἀθανάτου τῶν ἀγγέλων
80 ὑπάρξεως, *νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν* ὡς ἐν εἰκόνι θεοῦ κατὰ χάριν
ὑπάρχον. **45**. Ἄγγελός ἐστι ζῷον λογικὸν ὑμνολογικὸν πύρινον ἄϋλον.
46. Τριμερῆ λέγομεν τὴν ψυχὴν ἔχουσαν τὸ θυμικὸν διὰ τὸ ὀργίζεσθαι
πρὸς τοὺς δαίμονας, τὸ ἐπιθυμητικὸν διὰ τὸ ἀγαπᾶν τὸν θεόν, τὸ
λογιστικὸν διὰ τὸ λογίζεσθαι τὴν ἀρετήν.

65-66 Πίστις–ὅρων om. O ‖ 75 τί seclusi ‖ 76 αὐτῆς] αὐτόν W ‖ 78 λογικὸν] τὸ λογικὸν W ‖ 79 θνητὸν] τὸ θνητὸν W ‖ 81 Ἄγγελός–ἄϋλον om. W

---

col. 3, 43-47 (ed. A. de Stefani, I, p. 9, 9 sqq. 20 sq.); Anast. Sin., Dux Viae, II, 4, PG 89, 68 B 1; cf. Ps. Dionysius Areop., De coel. hier., c. 4, 2, PG 3, 180 B 1-4; id., De diu. nom., c. 4, 2, PG 3, 696 B 13; Ioh. Scythopolitanus, Scholia in Ps. Dionysium Areop., PG 4, 53 D 9 sq. (cf. Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners, Einsiedeln, ^{2}1961, 666); praeterea ibid. 36 B 9 sq.; Georgius Choeroboscus, Epimerismi in Psalmos, ed. Thomas Gaisford, Oxonii, 1842, p. 85, 10 sq. 109, 30

65 cf. Doctr. c. 33, p. 264, 9. — Hebr. 11, 1

66 cf. Anast. Antioch., Capita phil., 5, l. 16

68-69 Anast. Antioch., Capita phil., 118, l. 207

55-76 cf. Sir. 1, 16

77 Anast. Antioch., Capita phil., 38, l. 77

77-81 Anast. Sin., Dux Viae, II, 5, PG 89, 76 C 3-10; cf. supra n. 31, l. 58-59

82-84 cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 7, PG 89, 80 B 14 – C 4

85 **47**. Πᾶσα ἡ τοῦ θεοῦ κτίσις διαιρεῖται εἰς ἕξ· εἰς ἀόρατα λογικὰ οἷον
ἀγγέλους· εἰς σύνθετον λογικόν, τὸν ἄνθρωπον· εἰς σύνθετα ἄλογα ⟨οἷον⟩
βοῦν, ἵππον· εἰς αυξητικὰ καὶ γεννητικὰ οἷον πάντα τὰ ἔμψυχα ζῷα·
εἰς πορευτικὰ καὶ κινητικὰ οἷον πάντα τὰ αὐτοκίνητα (κινητὰ δὲ
λέγονται τὰ ὑφ' ἑτέρων κινούμενα ὡς κλῖναι, σκάμνοι)· εἰς ἀναίσθητα
90 καὶ ἀκίνητα οἷον πάντα τὰ ἄψυχα.
48. Ξενιτεία ἐστὶν ἀπαθείας ὄρεξις, θείου πόθου ἀρχὴ καὶ ἀπαρρησία-
στον ἦθος. **49**. Ὑπακοή ἐστιν ἀνεξέταστος κίνησις, ἀκίνδυνος ὁδοι-
πορία, ἀμέριμνος πλοῦς, ἀμελέτητος θεοῦ ἀπολογία. **50**. Μετάνοιά
ἐστιν ἀνάκλησις βαπτίσματος, ἀρχὴ δευτέρου βίου καὶ τὸ τελείως
95 ἀποστῆναι τῆς ἁμαρτίας. **51**. Ὑπόκρισίς ἐστιν ἦθος πεπλασμένον.
52. Νεότης ἐστίν ἄδηλος νοῦς, πρόφασις ἀκολασίας, ἄστεκτος πρακτέων
γνώμη. **53**. Μεσῆλιξ ἐστι ζυγὸς ἀρετῆς, νοῦς τέλειος, ἀρχὴ σώματος
λήξεως.
54. Νοῦς ἐστιν οὐσία ἐπινοητικὴ παντὸς πράγματος· νοῦς δὲ λέγεται
100 διὰ τὸ νοεῖν. **55**. Λογισμός ἐστι τὸ πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ ἀνελθὸν νόημα.
56. Ἐπίλογισμός ἐστιν ὁ μετὰ τὸ πρῶτον ⟨ἀν⟩ελθὼν λογισμὸς καὶ
τοῦτον ἐπικρίνων ἢ ἀντιταττόμενος. **57**. Διαλογισμὸς δὲ ὁ μετὰ τοὺς
δύο ἐπεισελθὼν καὶ τὴν ἔκβασιν ⟨ἤγουν⟩ κρίσιν ποιησάμενος. **58**. Διά-
νοιά ἐστι νοῦ οἰκεία κίνησις. **59**. Ἔννοια δὲ νόησις ἐναποκειμένη τῇ
105 ψυχῇ. **60**. Δόξα ἐστὶ ψυχῆς λογικῆς δύναμις τοῦ παρόντος ἢ προκει-
μένου στοχαστική. **61**. Φαντασία ἐστίν ἀμυδρὰ τοῦ ζητουμένου κα-
τάληψις. **62**. Αἴσθησίς ἐστιν ἐνέργεια τῶν ὑποκειμένων διακριτική.
63. Ἰδίωμα νοός ⟨ἐστι⟩ τὸ ἀδήλως τὰ ἄδηλα περιαθρεῖν. **64**. Ψυχή

---

86 οἷον conieci ‖ 88 κινητικὰ] γεννητικὰ O ‖ 90 τὰ om. W ‖ 95 ἀποστῆναι] ἀποθῆναι O ‖ Ὑπόκρισις] Ἀπόκρισις O ‖ 101-102 Ἐπιλογισμός–ἀντιταττόμενος transp. post l. 103 ποιησάμενος O ‖ 101 ἀνελθὼν] ἐλθὼν OW ‖ 103 ἤγουν om. OW, conieci ‖ 108 ἐστι om. OW

85-90 cf. Anast. Antioch., Capita phil., 133, l. 237-240

99 Doctr. c. 33, p. 263, 15; Definitiones Patmenses 621, f. 160^{v}

100-103 Anast. Antioch., Capita phil., 8. 12-13, l. 27. 32-35

103-104 Anast. Antioch., Capita phil., 94, l. 177

104 Definitiones Patmenses 344, f. 142^{v}

108 cf. Definitiones Patmenses 624, f. 160^{v} et Marcianae 47, f. 247^{v} (quibus locis tribuitur Gregorio Naz. et Basilio Magno)

108-110 cf. Anast. Sin., Dux Viae, II, 4. 5, PG 89, 69 A 1-4. 72 D 5-7; id., Sermo III in creationem secundum imaginem dei PG 89, 1161 B 12-14; praeterea cf. Orio Thebanus, ed. G. H. C. Koesius, apud F. G. Sturzius, Orionis Thebani Etymologicon, Lipsiae, 1820, col. 184,

ἐστι φύσις ζωογονοῦσα σῶμά τι καὶ οὐσία αὐτοκίνητος· ψυχὴ
110 δὲ λέγεται διὰ τὸ ψύχειν ἤγουν ζωογονεῖν τὰ σώματα. **65.** Ἰδιώματα
ψυχῆς ⟨εἰσι⟩ τὸ θελητικόν, τὸ θυμικόν, τὸ αὐτεξούσιον.
66. Κόσμος ἐστὶν οὐσία βελτίστη.
67. Γῆράς ἐστι φθῖσις σώματος φυσικῶς ὑπὸ χρόνου γινομένη.
68. Ὕπνος ἐστι θανάτου σκιά. **69.** Θάνατός ἐστι βίου λύσις, φροντίδων
115 ἀπαλλαγή, ἄδηλος πορεία, ὕπνος διηνεκής.
70. Ὁμίχλη ἐστί παχὺς ἀήρ. **71.** Πάχνη ἀτμὶς ἀναγομένη πρὶν
μετεωρισθῆναι παχυνθεῖσα καὶ αὖθις καταφερομένη διὰ τὸ ψυχθῆναι
νύκτωρ. **72.** Ἀστραπή ἐστι ῥῆξις πυρὸς ἐκ νεφῶν παρατρίψεως· τὸ
γὰρ πνεῦμα τὸ μετὰ βίας ἐκρυὲν τῶν νεφῶν καὶ τὸν ψόφον ποιῆσαν,
120 ἐκπυρωθὲν διὰ τὴν κίνησιν φλογῶδες γίνεται. Ἰστέον δέ, ὅτι ἡ αὐτὴ
φύσις τοῦ πνεύματος ἐν μὲν τῇ γῇ ἐστι σεισμός, περὶ δὲ τὴν γῆν ἄνεμος,
ἐν δὲ τοῖς νέφεσι βροντή· †παντὶ γὰρ ἀναθυμίασίς ἐστι ξηρά†.
73. Πρηστήρ ἐστιν ἀστραπὴ φλογίζουσα. **74.** Κεραυνός ⟨ἐστιν⟩ ἀστρα-
πὴ σφοδρὰ κατιοῦσα ἐξ οὐρανοῦ καὶ τὸ παρατυχὸν φλογίζουσα.
125 **75.** Βροντή ἐστιν ἡ ὑπὸ πνεύματος ἐν τοῖς νέφεσι γινομένη †ἐν τῷ
ἀποκλείεσθαι ψόφος†. **76.** Τὸ πνεῦμα ἑξαχῶς λέγεται· πνεῦμα ὁ θεός,
πνεῦμα ὁ ἄγγελος, πνεῦμα ἡ ψυχή, πνεῦμα ὁ νοῦς, πνεῦμα ὁ δαίμων,
πνεῦμα ὁ ἄνεμος.

---

110 Ἰδίωμα W || 111 εἰσι om. OW || 112 ἀβελτίστη O || 122 νέφεσι] νεφέλοις O || 123 ἐστιν[2] om. OW || 126-128 Τὸ–ἄνεμος om. W

---

27 (ed. F. X. Werfer, apud F. G. Sturzius, Etymologicum graecae linguae Gudianum, Lipsiae, 1818, col. 617, 21 sq.); Etymologicum Genuinum, ed. M. E. Miller, Mélanges de littérature grecque contenant grand nombre de textes inédits, Paris, 1868, 314; Etymologicum Gudianum, ed. F. G. Sturzius, Lipsiae, 1818, col. 575, 22. 26 sq.; Etymologicum Magnum seu verius Lexicon saepissime vocabulorum origines indagans ex pluribus lexicis scholiastis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum, ed. Thomas Gaisford, Oxonii, 1848, p. 819, 28. 34; Georgius Choeroboscus, Epimerismi in Psalmos, ed. Thomas Gaisford, Oxonii, 1842, p. 98, 20

112 Definitiones Patmenses 491, f. 153

113 Doctr. c. 33, p. 254, 9-10; cf. Ps. Plato, Definitiones 411 c 1

114-115 cf. Doctr. c. 33, p. 261, 24-25 (tribuitur Gregorio Nazianzeno et Basilio Magno; est idem textus ac in Definitionibus Patmensibus 429, f. 148v et in Glossario Cyrilliano, ed. A. B. Drachmann, Die Überlieferung des Cyrillglossars, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser, XXI, 5, København, 1936, p. 85)

126-128 cf. Anast. Antioch., Capita phil., 33, l. 65-67

OCP 46 (1980) 367-390

Le problème de Jean d'Apamée

A la mémoire
du P. Irénée HAUSHERR S.J.
dont les écrits m'ont appris
à aimer les Pères
de l'Eglise syriaque.
R.L.

Le problème de Jean d'Apamée posé il y a un peu plus de quarante ans par le P. HAUSHERR (1), a été à nouveau soulevé en 1972 par la publication de textes inédits de ce moine syriaque qui, à en juger par le nombre de manuscrits mis sous son nom, semble avoir laissé une production littéraire assez abondante. L'éditeur de ces textes, Werner STROTHMANN a voulu à cette occasion, reprendre à nouveaux frais l'e-

SIGLES :

HAUSHERR, *Dialogue* = JEAN LE SOLITAIRE, *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, Tr. du syriaque sur l'éd. de Sven DEDERING, par I. HAUSHERR S.J., OCA 120 (1939).

HAUSHERR, *Jean d'Apamée* = I. HAUSHERR S.J., *Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée*, OCP, 14 (1948) 3-42.

LAVENANT, *Lettre à Patricius de Philoxène* = R. LAVENANT, *La Lettre à Patricius d'Edesse de Philoxène de Mabboug*, PO, XXX, fasc. 5 (n. 147) Paris 1963, pp. 721-884.

RIGNELL, *Briefe* = *Briefe vou Johannes dem Einsiedler*, mit kritischem Apparat, Einleitung und Übersetzung, Herausgegeben von Lars Gösta RIGNELL, Lund 1941.

RIGNELL, *Drei Traktate* = *Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler* (Joh. von Apameia) Herausgegeben von L. G. RIGNELL, Lunds Universitets Arsskrift, N.F. Avd. 1, Bd. 54, n. 4, Lund 1960.

STROTHMANN, I-II. = I. JOHANNES VON APAMEA. II. *Sechs Gespräche mit Thomasios. Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*, Syrischer Text Herausgegeben von W. STROTHMANN, Patristiche Texte und Studien, Bd. 11, Berlin 1972.

(1) HAUSHERR, *Dialogue*, pp. 1-25.

xamen du problème dans une importante introduction historique et doctrinale (2).

Si les deux savants sont d'accord pour situer la vie de Jean d'Apamée en gros au cours du 5e siècle (3), par contre le désaccord est total sur l'identité du personnage. Selon le P. Hausherr il n'y a pas eu qu'un Jean d'Apamée, il faut en distinguer trois. Pour Strothmann, ces trois Jean d'Apamée ne constituent en réalité que les trois aspects, ou si l'on veut, les trois faces d'un unique personnage.

Envisageant de publier une traduction française des textes édités par Strothmann, ainsi qu'un essai de synthèse de la doctrine de leur auteur, je voudrais à mon tour prendre parti dans un débat qui met en jeu la cohéreuce de cette synthèse au point de la fausser complètement selon la solution que l'on adopte. Mais avant d'exposer les arguments invoqués de part et d'autre et de porter un jugement personnel, il convient de relater au moins brièvement comment la publication des textes a permis de poser le problème.

LES ŒUVRES ÉDITÉES

Elles sont au nombre de quatre:

1) « Dialogue sur l'âme et les passions des hommes ». Il a été publié en 1936 par Sven Dedering qui l'attribue par erreur à Jean de Lycopolis, célèbre ascète de la Thébaïde mort vers 394 (4).

Trois ans après, le P. Hausherr publie une traduction française de ce texte en le restituant à son véritable auteur, un certain « Jean le Solitaire » (5). Si le nom n'est pas faux, il est cette fois-ci extrêmement vague. Beaucoup de moines du nom de Jean ont mené la vie érémitique dans les solitudes d'Egypte, de Syrie ou de Palestine.

2) Les « Trois lettres » du même Jean le Solitaire, éditées en 1941, par Lars Gösta Rignell (6) vont permettre de préciser le nom de leur

(2) Strothmann, I-II, *Sechs Gespräche.*

(3) Strothmann penche pour la 2e moitié du 5e siècle (cf. Strothmann, I, p. 62). Le P. Hausherr serait « enclin à les mettre (les œuvres de Jean d'Apamée) au 5e s., soit même à la fin du 4e ». Hausherr, *Dialogue*, p. 6.

Dans une remarquable communication au 3e Symposium Syriacum de Göttingen (Sept. 1980), le P. A. de Halleux, se basant sur « les traces archaïsantes du texte biblique et du symbole de foi de Jean d'Apamée » situe l'activité littéraire de celui-ci entre les années 430 et 450. Cette communication sera publiée dans le prochain volume des OCA, consacré aux Actes du 3e Symposium Syriacum.

(4) Johannes von Lycopolis, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, éd. Sven Dedering, Uppsala, 1936.

(5) Hausherr, *Dialogue*, pp. 27-106.

(6) Rignell, *Briefe.*

auteur. En effet, vers la fin de la 2e Lettre (7) se trouve un passage qui était déjà connu parce que cité par le théologien nestorien Babaï le Grand (†628) dans son Commentaire des Six Centuries d'Evagre le Pontique (8). Babaï attribue le texte qu'il cite à « Jean le Solitaire du pays d'Apamée ». Ainsi était confirmé de façon éclatante ce que le P. Hausherr avait deviné avant même la publication des Trois Lettres (9).

3) Trois Traités de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée): édités en 1960 par Rignell ce sont trois courts traités sur la perfection et le Baptême (10).

4) Enfin en 1972, Werner Strothmann publie une nouvelle série de Dialogues et Traités précédés de l'Introduction où il prend exactement le contrepied de la position du P. Hausherr sur l'identité de leur auteur (11).

Notre étude comprendra quatre parties:

I – Rappel de la thèse et des arguments du P. Hausherr montrant la nécessité de distinguer trois Jean d'Apamée.

II – Exposé de la thèse de Strothmann sur l'identité des trois Jean d'Apamée.

III – Discussion des arguments de S. sur l'identité des *deux* premiers Jean d'Apamée (12).

IV – Le cas du 3e Jean d'Apamée: discussion des arguments de Strothmann.

Conclusion.

I – Rappel de la thèse du P. Hausherr: les trois Jean d'Apamée (13)

La thèse du P. Hausherr peut se résumer ainsi: les textes actuellement connus nous obligent à admettre l'existence de trois Jean d'Apamée.

1) Un Jean d'Apamée de Syrie (14), auteur des quatre ouvra-

(7) Rignell, *Briefe*, pp. 80/18-81/4.

(8) W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus* (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse, Neue Folge, Bd XIII, 2), Berlin 1912 p. 135.

(9) Hausherr, *Dialogue*, p. 24.

(10) Rignell, *Drei Trahtate.*

(11) Strothmann, I, pp. 81-115.

(12) La traduction des 2 textes utilisés en commun par les deux argumentations opposées est donnée en appendice à cet article pp. 22-24. Les renvois concernant ces textes seront faits à cet appendice.

(13) Hausherr, *Dialogue*, pp. 1-25. Hausherr, *Jean d'Apamée*, pp. 3-42.

(14) Pour le distinguer du 3o Jean d'Apamée de Mésopotamie.

ges énumérés ci-dessus, moine syrien monophysite qui selon toute vraisemblance a vécu au 5e siècle.

2) Un deuxième Jean d'Apamée de Syrie dont semble-t-il, aucune œuvre ne nous est parvenue. Sa doctrine ne nous est connue que par la notice que lui a consacrée l'hérésiologue nestorien Théodore Bar Koni [15]. Cette notice nous offre la description d'une sorte de panthéisme gnostique absolument incompatible avec la doctrine telle qu'elle ressort des textes attribués au premier Jean d'Apamée. Il ne peut s'agir que d'une autre personnage. Il est en outre fort vraisemblable qu'il faille identifier ce Jean d'Apamée hérétique avec le gnostique combattu par Philoxène de Mabboug, sous le nom — le sobriquet injurieux, pense le P. Hausherr — de « Jean l'Egyptien » [16].

3) Il a existé enfin un 3e Jean d'Apamée de Mésopotamie, moine nestorien condamné par le catholicos nestorien Timothée I en 786-7 en même temps que Joseph Ḥazzaya et Jean de Dalyatha [17].

Le P. Hausherr s'est attaché avant tout à distinguer les deux premiers Jean d'Apamée. Son argumentation repose essentiellement sur le texte de Bar Koni. Pour reprendre ses propres termes « rien de plus opposé au sobre ascétisme des Dialognes (du 1er Jean d'Apamée) que le panthéisme émanatiste et mystique du célèbre hérétique » [18]. Autant l'auteur des « Dialognes » traduits par le P. Hausherr reste dans le droit fil de la grande tradition ascétique du christianisme orthodoxe autant les divagations fumeuses de son homonyme nous mettent en présence d'une doctrine qui n'a plus rien de chrétien.

A cette prise de position sans équivoque on pourrait opposer, dit le P. Hausherr, les trois objections suivantes: 1) la communauté de nom entre les deux personnages; 2) l'intérêt que tous deux portaient à la médecine et 3) une affirmation du patriarche jacobite Michel le Syrien (†1199) selon laquelle Jean d'Apamée aurait soigneusement dissimulé son hérésie dans ses écrits [19].

[15] Cf. Appendice pp. 388-89.
[16] Lavenant, *Lettre à Patricius de Philoxène*, p. 848.
[17] Cf. inf. pp. 381-87 et note 68.
[18] Hausherr, *Dialogue*, p. 24.
[19] Hausherr, *Jean d'Apamée*, pp. 38-42. Pour le texte de Michel le Syrien cf. Appendice 2.

A la première objection le P. Hausherr répond que « les Jean se comptaient par centaines en tout pays de chrétienté ». Et il poursuit: « Si c'était Qaiqobad ou Hedharesb, nous pourrions raisonner. Dire qu'il s'agit évidemment d'un écrivain important n'ajoute aucun poids en faveur de l'identité, parce que, précisément la célébrité d'un des porteurs du nom a pu favoriser une identification indue. C'est un fait dont on pourrait citer plus d'un exemple...

Intérêt porté à la médecine? Mais en aucun pays celle-ci n'a été cultivée autant qu'en Syrie, au temps en question... et les auteurs spirituels syriens se distinguent souvent par cette union de la science médicale et de la mystique.

L'assertion de Michel le Syrien tombe à la lecture des Lettres. Loin de contenir, soigneusement cachées, les doctrines hérétiques du panthéiste Jean d'Apamée, elles les excluent, les contredisent même formellement: Toute leur mystique est basée sur cette résurrection que l'hérétique dénigrait » [20].

Mais alors pourquoi ces fluctuations, cette imprécision dans la façon de désigner un auteur aussi célèbre? A cela le P. Hausherr répond que « les anciens, les moines surtout, n'avaient pas notre curiosité du détail accessoire: ils s'attachaient surtout à la doctrine. Quoi de moins précis que la désignation de Marc l'Ermite, de Nil l'Ascète, d'Ephrem le Syrien, d'Isaac le Syrien? Cependant on s'en est contenté pendant des siècles, sans qu'il y eût aucun motif spécial de réticence. La même disposition d'esprit a fait accoler des noms de lieu à des noms de personne pour les raisons les plus variées: Evagre du Pont, parce que né dans cette province; Grégoire de Nysse parce qu'il fut évêque de cette ville... Il ne faut donc pas soupçonner beaucoup de malice dans l'omission d'un déterminatif topographique. Cependant il est possible que les monophysites aient volontiers contribué à faire oublier l'adjonction « Apamée » au nom du Solitaire, une fois celle-ci devenue fâcheuse à cause de l'hérétique... Philoxène s'en tire en appelant le gnostique « l'Egyptien ». Le nestorien Babaï, comme Rignell le note justement, n'avait pas les mêmes motifs de prudence. Il faut observer d'ailleurs qu'il dit lui aussi, « Jean le Solitaire du pays d'Apamée ». Plus tard un copiste à l'érudition peu scrupu-

[20] Hausherr, *Jean d'Apamée*, pp. 39-40.

leuse y alla de sa précision en écrivant « Jean le Solitaire et Voyant de la Thébaïde »; mais il n'y mettait pas plus de roublardise qu'en ajoutant du même élan de plume « par Pallade, évêque de Jérusalem » [21].

Quant au 3e Jean d'Apamée, le P. Hausherr l'avait dès 1939, distingué des deux précédents pour une raison de chronologie [22]. L'argumentation que je viens de reproduire date de 1948 et ne concerne que les deux premiers Jean d'Apamée.

II – Thèse de Strothmann: un seul Jean d'Apamée

Pour prouver sa thèse, S. utilise beaucoup plus de textes que ne l'a fait le P. Hausherr. Si l'on veut saisir la force réelle de son argumentation il importe de classer ces textes d'après les données que le savant allemand a cru légitime d'en dégager pour dessiner le portrait complexe d'un Jean d'Apamée dont l'apparente orthodoxie cachait en fait un gnosticisme extrême. C'est ainsi que dans le dossier qu'il présente [23] on peut distinguer quatre catégories de textes:

1) Les témoignages sur Jean d'Apamée orthodoxe.

2) Les écrits de Philoxène de Mabboug: selon S. ils manifestent à l'égard de Jean d'Apamée une dépendance évidente qui ne tarde pas à se transformer en une opposition farouche.

3) Notice de Bar Kôni: le texte de l'hérésiologue nestorien ne décrit de Jean d'Apamée que son côté hérétique. A la même catégorie de textes on doit rattacher la notice de Michel le Syrien qui semble tributaire de Bar Koni tout en ajoutant des précisions historiques sur la lutte de Philoxène contre l'hérétique.

4) Lettre synodale de Timothée I (787): elle joint dans une même condamnation Jean d'Apamée à Joseph Ḥazzāya et Jean de Dalyatha. Ces trois noms se retrouvent ensemble dans un autre texte sur Isaac de Ninive.

(21) Hausherr, *Jean d'Apamée*, p. 41.
(22) Hausherr, *Dialogue*, p. 25.
(23) Strothmann I, pp. 81-115. Les références aux quatre catégories de textes énumérées ici seront données au fur et à mesure au cours de l'exposé.

1) *Les témoignages sur Jean d'Apamée orthodoxe* (24):

La seule remarque à faire ici, c'est que tous ces témoignages nous présentent un Jean d'Apamée parfaitement orthodoxe puisqu'ils le considèrent tous comme un émule des Basile, des Grégoire, des Ephrem etc... Une telle image ne contredit en rien celle que l'on peut dégager à partir des œuvres de Jean éditées à ce jour.

2) *Philoxène de Mabboug* (†523) *et Jean d'Apamée*:

Le témoignage de Philoxène revêt une importance particulière. Sans être exactement contemporain de Jean d'Apamée, il le suit sans doute d'assez près. En outre, son rôle de défenseur ardent de la foi monophysite ne pouvait que le sensibiliser à tous les courants idéologiques ou doctrinaux de l'époque.

Dans le cas qui nous occupe, les rapports de Philoxène avec Jean sont caractérisés selon Strothmann, par une dépendance étroite et en même temps une opposition farouche et irréductible. Un fait important à noter dès le départ: pas une fois Philoxène ne nomme Jean d'Apamée. A l'instar des théologiens et auteurs spirituels de son époque, Philoxène prend son bien là où il le trouve, sans se donner la peine de citer ses sources. Son silence ici, n'a donc rien de surprenant [25].

Cela n'enlève rien au caractère évident de sa dépendance vis-à-vis de notre auteur. C'est ainsi que dans la christologie monophysite de Philoxène on retrouve les mêmes raisonnements, le même vocabulaire, les mêmes comparaisons que chez Jean d'Apamée. A cet égard, les textes de Philoxène cités par Strothmann sont on ne peut plus clairs [26].

Par contre, sur l'eschatologie, pièce maitresse de la théologie de Jean d'Apamée, il semble que Philoxène ait professé des idées moins explicites et moins tranchées que celles de son maître.

(24) Strothmann I, pp. 91-92; 93-97; 104-105; 105-108; 108; 109-110; 110-112. Le catholicos Timothée II (†1353) ne doit pas être confondu avec Timothée I dont il sera question p. 13. Sur l'influence de Jean d'Apamée d'après le P. Hausherr cf. Hausherr, *Dialogue*, pp. 12-20.
(25) Hausherr, *Dialogue*, p. 14.
(26) Strothmann, I, pp. 81-84.

L'accent mis par Jean sur l'espérance du monde nouveau, la vie nouvelle, le portait à reléguer au second plan, l'Eglise terrestre, ses institutions et ses sacrements. L'évêque intransigeant qu'était Philoxène ne pouvait sans doute souscrire à une telle dépréciation. Va t-il pour autant déclarer une guerre ouverte à ce moine devenu son ennemi? Pas le moins du monde, car Philoxène, selon Strothmann, au lieu de se lancer dans la polémique, passe sous silence ou ne fait qu'effleurer des thèmes majeurs de Jean, comme ceux de l'espérance du monde nouveau et de la vie nouvelle (27).

Si l'on examine maintenant l'attitude de l'un et de l'autre vis-à-vis de l'observance des commandements et de l'ascèse, on ne peut nier qu'une divergence assez marquée se dessine entre les deux auteurs: alors que pour Jean, les commandements n'ont plus cours dans le monde nouveau, pour Philoxène au contraire, les anges eux-mêmes sont astreints à les observer (28).

De même dans sa doctrine ascétique, Philoxène laisse deviner son opposition à Jean. Il n'est que de parcourir les titres de ses Homélies ascétiques pour mettre en relief cette opposition. Tandis que la 1ère Homélie qui sert d'introduction énumère les sujets qui seront successivement traités dans les autres Homélies, les trois homélies suivantes traitent de la Foi (29). Cela va à l'encontre de la théologie de Jean fondée sur l'espérance. Les titres des homélies 5 et 6 portent le mot « simplicité ». Là encore est évoquée une idée dirigée contre l'eschatologie de Jean pour qui la simplicité est en opposition avec la science. La crainte de Dieu et les commandements que mentionnent les titres des homélies suivantes, n'ont pour Jean qu'une valeur limitée. Les titres des homélies 8 et 9 proclament qu'on peut atteindre la perfection par le renoncement. Ainsi est rejetée la thèse de Jean pour qui le renoncement n'est pas encore la perfection (30).

Avec ce bref aperçu nous avons l'essentiel des points d'accord et de divergence que, selon Strothmann, on peut discerner entre Philoxène et Jean d'Apamée.

(27) Strothmann, I, p. 86.
(28) Strothmann, I, p. 87.
(29) E. A. W. Budge, *The Discourses of Philoxenus*, London 1894 pp. 3-119. Traduction française: Eug. Lemoine, *Philoxène de Mabboug, Homélies*, « Sources Chrétiennes » n° 44, Paris 1956.
(30) Strothmann, I, p. 88; Budge *op. cit.*, pp. 221 et 257.

Néanmoins — et c'est le second volet du dyptique, — l'opposition déclarée — Philoxène ne s'en est pas toujours tenu à cette ligne de conduite. Car selon Strothmann, Jean d'Apamée a bel et bien été dénoncé et mis au pilori comme hérétique par le fougueux défenseur de l'orthodoxie qu'était l'évêque de Mabboug. Et cela à deux reprises. D'abord, dans sa Lettre à Patricius d'Edesse, il le mentionne sous le nom de Jean l'Egyptien, à la fin d'une liste d'hérétiques qui commence par Valentin (31). Selon Strothmann, ce fait doit être mis en évidence car Jean lui-même a pris soin de se situer par rapport aux Valentiniens pour bien souligner la différence qui sépare sa doctrine de celle de l'hérétique. Et Strothmann de conclure: « Philoxenus als Vertreter der Kirche wird in der Lehre des Johannes von den beiden Welten und der Dreiteilung aller Begriffe, Menschen und Engel eine Übereinstimmung mit der Valentinianern gesehen und deshalb die Ketzreihe so zusammengestellt haben, dass mit Valentin beginnt und mit Johannes endet (32) ».

La deuxième mention de Jean l'Egyptien se trouve dans la Lettre de Philoxène aux moines Abraham et Oreste. Cette fois-ci, Jean l'Egyptien est présenté comme ayant été quelque temps le maître d'un autre hérétique, Etienne Bar Sudaïli (33). Là encore Strothmann conclut en identifiant Jean l'Egyptien avec notre auteur. Une telle identification serait même corroborée par les témoignages de Théodore Bar-Koni et de Michel le Syrien. Ainsi, à partir des mêmes textes, Strothmann aboutit à une conclusion diamétralement opposée à celle du P. Hausherr. Le texte capital est celui de Bar-Koni.

3) *La notice hérésiologique de Bar Koni (circ. 800)*

Le nestorien Théodore Bar Koni nous a laissé dans le XIe et dernier Traité de son Liber Scholiorum, la description des principales hérésies qui sont apparues avant et après le Christ. C'est ainsi qu'après l'hérésie des Messaliens et des Lampétiens,

(31) Lavenant, *Lettre à Patricius de Philoxène*, p. 848.
(32) Strothmann, I, p. 90.
(33) A. L. Frotingham, *Stephen bar Sudaïli*, Leyden 1886, p. 28-48.

il présente un résumé des opinions hérétiques professées par un certain Jean d'Apamée (34).

Devant un tel texte une première conclusion s'impose: la doctrine qu'il décrit n'a plus rien de chrétien. Comme le dit S.: « Es ist unwahrscheinlich dass er in der nicht mehr erhaltenen Schriften, etwa in der Fortbildung seiner Theologie, solche Gedanken vertreten haben könnte (35) ». C'est aussi le sentiment du P. Hausherr. Ces conceptions émanationnistes n'ont rien à voir avec ce que les textes publiés ou inédits de Jean d'Apamée nous font connaitre de sa doctrine. Lui-même, au Dialogue IV, prend bien soin de souligner son opposition aux idées des Valentiniens concernant la multiplicité des mondes (36). Cependant les points de contact entre le texte de Bar-Koni et les textes ici traduits, sont si nombreux au plan du vocabulaire et des idées, que, pour Strothmann cela ne peut être dû au hasard. Pour s'en convaincre, il suffit de consulter le relevé du vocabulaire de Bar-Koni mis en appendice à l'édition du texte syriaque de notre auteur (37). Sur les 96 mots extraits du texte de Bar-Koni, 49 se retrouvent dans notre Dialogue IV, le reste étant réparti dans les autres textes. Même des noms qui ne sont pratiquement pas utilisés par les auteurs ascétiques syriaques, comme Alexandrie et « magiciens » se rencontrent dans les deux textes. Mais surtout, c'est au niveau des idées et des concepts que l'on peut déceler de nombreuses correspondances et analogies. Ainsi pour Bar Koni, l'hérétique Jean d'Apamée nie la résurrection des morts. Selon Strothmann, il est tout à fait possible que, pour affirmer cela, Bar Koni se soit appuyé sur cette phrase du Traité I: « Leur nature n'a pas besoin de la résurrection des morts (38) ».

Un autre point important pour Jean d'Apamée concerne la division tripartite des êtres à tous les niveaux de la création et dans les étapes de la vie spirituelle (39). Or le texte de Bar Koni

(34) Cf. Appendice pp. 388-389. Les 49 mots imprimés en caractères différents sont ceux que l'on retrouve dans le Dialogue IV. Cf. Strothmann, I, pp. 137-150. Texte syr. II, pp. 36-59. La classification de ces mots en trois listes est expliquée p. 9.

(35) Strothmann, I, p. 100.

(36) Strothmann, I, p. 137.

(37) Strothmann, II, Texte syr. pp. 217-8. Cf. *inf.* Appendice pp. 388-390.

(38) Strothmann, I, p. 182. Texte syr. II, pp. 112-4-5.

(39) Strothmann, I, p. 101.

mentionne une telle division ou hiérarchie entre les essences ou suppôts. Il précise aussi que l'hérétique apprit les Psaumes. Cela peut fort bien se rapporter aux Hymnes auxquelles Thomasios, l'interlocuteur de nos Dialogues, fait allusion à deux reprises (40).

A propos des Sacrements, deux passages de notre auteur qui affirment leur caractère provisoire et limité à cette vie, ont pu être utilisés par Bar Koni pour caractériser la piété anti-sacramentelle de l'hérétique.

Enfin l'exposé de Bar Koni se termine par la mention d'un ouvrage que l'hérétique aurait composé et qui serait intitulé « Fondement ». Or Jean d'Apamée a écrit plusieurs ouvrages. Strothmann explique cette apparente contradiction de la façon suivante. Quelques-uns des écrits de Jean sont groupés d'après le nom du destinataire. Cependant, d'après Strothmann, un écrit a une tradition particulière. Dans certains manuscrits l'auteur est appelé Jean le Solitaire, dans d'autres, Jean le Voyant ou le Prophète de la Thébaïde. En outre, non seulement le nom de l'auteur, mais aussi le titre de ce Traité est incertain. Il est intitulé tantôt « Lettre sur la Perfection » d'après le premier mot du texte, tantôt « Lettre sur l'arme de la quiétude », expression qui est employée un peu plus loin dans le texte. On pourrait ainsi concevoir comme possible le choix d'un autre titre, par exemple « Fondement » mot qui est effectivement employé en un autre endroit du même Traité (41).

Malgré l'absence d'une base manuscrite, il est possible que ce titre ait été donné à ce texte (42).

Quant à la notice de Michel le Syrien (†1199), elle ne fait que reprendre les données de Bar Koni en y ajoutant des précisions historiques (43).

III – Discussion des arguments de Strothmann en faveur de l'identité des deux premiers Jean d'Apamée

Si l'on compare les deux argumentations — celle du P. Hausherr et celle de W. Strothmann, on constate que toute la différence

(40) Strothmann, I, p. 116; p. 170.

(41) Strothmann, I, p. 102.

(42) Strothmann, I, p. 102.

(43) Cf. Appendice p. 390. Strothmann évoque aussi le témoigna-

dans les conclusions auxquelles elles aboutissent tient à l'interprétation du texte de Bar Koni et de Michel le Syrien, ainsi que dans la façon de comprendre la dépendance de Philoxène de Mabboug vis-à-vis de Jean. Commençons par ce point.

a) Philoxène de Mabboug: Sa dépendance de Jean d'Apamée est indéniable comme l'a bien montré Strothmann (cf. sup. pp. 373-375). Par contre, aller jusqu'à identifier notre auteur comme étant l'hérétique Jean l'Egyptien, maître d'Etienne Bar Sudaïli me paraît invraisemblable et impossible à admettre. Que sur certains points de doctrine v.g. l'eschatologie, l'angélologie, l'espérance — Philoxène ait pris ses distances vis-à-vis de son maître, n'a rien de surprenant. Philoxène — on l'a déjà dit — prend son bien là où il le trouve. Ici, c'est une question d'accent, d'insistance pour mettre en lumière tel ou tel aspect de la théologie spirituelle ou de l'ascèse, ce qui, forcément relègue au second plan d'autres points jugés moins importants. Tout dépend de la perspective dans laquelle on se place. En tous cas, de ces divergences ou de ces silences on ne peut déduire une opposition irréductible et tranchée et encore moins une condamnation de notre auteur comme hérétique. Ce qui rend l'identification encore plus invraisemblable c'est l'épithète d'Egyptien que lui donne Philoxène. Avec le P. Hausherr, je pense que le choix de cette épithète est intentionnel: elle permet en effet à Philoxène de bien souligner que le Jean dont il parle n'est pas l'auteur orthodoxe mais l'hérétique (44). Il y a plus: le fait que Philoxène, dans sa Lettre à Patricius d'Edesse le range avec des hérétiques gnostiques comme Bardesane, Marcion et Valentin (45) et le présente ailleurs (46) comme ayant été le maître d'Etienne Bar Sudaïli, empêche encore davantage de fondre les deux Jean d'Apamée en un seul et même personnage. Quand on sait quelles théories ori-

ge de Bar Hebraeus (†1286). Mais la notice historique que ce prélat jacobite consacre à Jean d'Apamée hérétique dépend de façon évidente de Michel le Syrien. Par contre son témoignage comme théologien est complètement différent. Cf. *inf.* pp. 383-384.

(44) Hausherr, *Dialogue*, p. 25; Hausherr, *Jean d'Apamée*, p. 41.

(45) Lavenant, *Lettre à Patricius de Philoxène*, p. 848. L'épithète d'Egyptien que dans la note de la page 848, je présente comme péjorative, signifie peut-être simplement que ce Jean hérétique a vécu un certain temps en Egypte.

(46) Frotingham, *cfr.* note 33, pp. 28-48.

génistes extrêmes professait Bar Sudaïli, on ne voit vraiment pas qui aurait pu en être l'inspirateur sinon un Jean d'Apamée hétérodoxe et distinct de notre auteur dont la doctrine ne peut être à l'origine de telles spéculations.

b) La Notice de Bar Koni: C'est précisément ce genre de spéculations que Bar Koni attribue à l'hérétique Jean d'Apamée (47). L'attitude de Strothmann vis-à-vis de ce texte consiste à affirmer que 1) l'exposé de Bar Koni n'a aucune valeur historique (48) mais 2) que néanmoins le rédacteur de ce texte s'est servi du vocabulaire et de certaines conceptions de Jean d'Apamée pour tracer les linéaments d'une doctrine qui en fait, n'a jamais été professée par qui que ce soit.

On ne voit pas sur quoi s'appuie Strothmann pour prouver que le texte de Bar Koni n'a aucune valeur historique. Par contre, il est clair que si l'on soutient a priori l'hypothèse d'un seul Jean d'Apamée, ce texte est particulièrement gênant parce qu'il expose une doctrine tout à fait étrangère à celle de nos textes. Il fallait donc l'éliminer dans sa teneur littérale et montrer en même temps, que malgré tout, il présente de nombreux liens et affinités avec certains passages de notre auteur, surtout avec le Dialogue IV. Et c'est ce qu'a fait Strothmann (49).

Sur ce point encore sa démonstration ne me paraît pas convaincante. Si l'on examine les 49 mots soit-disant extraits du Dialogue IV par Bar Koni, on constate qu'au moins 40 d'entre eux (liste 1) n'offrent aucun caractère significatif permettant de conclure à l'existence d'un lien précis entre les deux textes, c'est à dire entre le texte de Bar Koni et celui du Dialogue IV. Qui plus est, ces mêmes mots se rencontrent dans presque tous les autres Dialogues et Traités édités par Strothmann. Cela n'a rien d'étonnant: on a là un vocabulaire couramment utilisé dans tout exposé théologique traitant de l'action créatrice et salvifique de Dieu tout au long de l'histoire.

Quant aux noms propres, ils sont au nombre de trois. Ils se trouvent dans le dernier quart du Dialogue IV. L'auteur y répond à la question suivante: Pourquoi Dieu a t-il choisi Abraham et non pas Melchisédech pour commencer à réaliser l'Economie

(47) Appendice, pp. 388-389.

(48) Cf. *sup.* p. 376.

(49) Appendice, pp. 388-390.

du salut? Ceci l'amène tout naturellement à parler de l'ascendance et du règne de ce personnage à Jérusalem, renseignements qu'il a puisés, dit-il, dans un livre de la Bibliothèque d'Alexandrie.

Si maintenant on se réfère à la notice de Bar Koni et qu'on voit le rôle qu'il attribue à Abraham et à Melchisédech, on n'arrive pas à comprendre comment notre auteur pourrait avoir inspiré à Bar Koni de telles conceptions. Sinon, autant accorder crédit à toutes les hypothèses, même les plus saugrenues! La mention d'Alexandrie n'est pas plus probante: comme l'a souligné le P. Hausherr, il y a eu deux Origène, un Origène païen et le docteur chrétien, tous deux d'Alexandrie. Est-ce une raison pour les confondre et en faire un seul et même personnage [50]?

Les 6 mots restant qui semblent avoir un caractère plus particulier, se rapportent, soit à une comparaison (l'art du peintre) soit au sacerdoce de Melchisédech, ou bien Jean parle du serpent considéré simplement comme un être de la nature, sans plus, ou bien encore, dans une expression comme « les sept étoiles qui sont les sept dieux » [51] il s'agit des croyances des peuples païens au milieu desquels vivait Abraham. Ces mots en eux-mêmes, pas plus que les autres, ne sont significatifs d'un système gnostique qu'il soit mitigé ou extrême ou bien — comme dans le cas de la dernière expression — il s'agit d'une croyance rejetée par l'auteur.

Strothmann a voulu donner un exemple de la manière dont l'auteur de la notice hérésiologique a modifié une expression de Jean d'Apamée pour lui donner une saveur gnostique. L'expression 'olmo d[e] 'ellōyé: "le monde des êtres d'en-haut" qui désigne chez Jean d'Apamée le monde angélique [52], a été, moyennant la suppression du dolath de liaison, transformé en 'olmé 'ellōyé qui signifie « les mondes d'en-haut ».

Ce genre d'argument peut être utilisé en sens inverse et avec plus de vraisemblance. On a vu — et Strothmann le souligne avec raison — que Jean d'Apamée a bien marqué la différence qui sépare sa doctrine de celle des gnostiques valentiniens. Alors, au lieu de prétendre que la notice hérésiologique a été forgée artificiellement à partir du vocabulaire de Jean d'Apamée, il

(50) Hausherr, *Jean d'Apamée*, pp. 38-39.
(51) Strothmann, I, p. 150; texte syr. II, 57.20.
(52) Strothmann, I, p. 132; texte syr. II, 28.14-15.

serait plus vraisemblable de dire que ce dernier, soucieux d'éviter l'emploi d'une expression se rapportant à des conceptions gnostiques rejetées par lui, s'est bien gardé d'omettre une particule qui lui permettait de conserver à l'expression tout son caractère orthodoxe.

Non seulement au niveau du vocabulaire mais encore à celui des conceptions prônées de part et d'autre, on ne peut conclure à une dépendance caractérisée. Il me paraît tout à fait gratuit et infondé de prétendre que la négation de la résurrection de la part de l'hérétique, a été tirée des écrits de Jean d'Apamée alors que ce dernier l'affirme partout on ne peut plus clairement et ne la nie que pour des êtres comme les anges qui n'ont pas de corps. Comme si l'hérésiologue avait eu besoin d'une évidence de cet ordre pour faire de Jean un hérétique négateur de la résurrection des corps [53]!

Quant à la division tripartite si caractéristique et si constante chez notre auteur, elle n'est pas davantage l'indice d'un lien précis entre lui et son homonyme hérétique. Une telle division se retrouve chez bien des auteurs: au moins matériellement chez Saint Paul [54], chez les docteurs orthodoxes comme chez les partisans de la gnose, bien que cette division tripartite n'ait pas le même sens ni la même portée chez les uns et les autres. Il serait plus probant de pouvoir établir un lien de dépendance d'après la façon dont cette conception trichotomique est mise en œuvre de part et d'autre. Ce n'est pas le cas ici.

Les autres rapprochements mis en avant par Strothmann n'ont pas du tout un caractère évident. Bar Koni dit de son Jean d'Apamée: « Il apprit les Psaumes ». Affirmer, comme le fait Strothmann, que ceci peut se rapporter aux Hymnes que Thomasios dit avoir été composés par notre auteur, c'est encore tirer une conclusion qui ne s'impose pas [55].

(53) Strothmann, I, p. 182; texte syr. II, 112.4-5.
(54) I Thess. 5,23. Dans ce texte de St Paul il ne s'agit en fait que d'une énumération oratoire. Cela ne correspond nullement à la trichotomie platonicienne complètement étrangère à la pensée et à la mentalité des auteurs inspirés et en particulier de St Paul. Cf. F. Prat, *La théologie de St Paul*, 2e partie, Beauchesne, Paris 1961, p. 62-3.
(55) Strothmann, I, pp. 116 et 170; texte syr. II, 1.12-13 et 91.7-10. On sait qu'à cette époque les candidats à la vie monastique étaient tenus d'apprendre le Psautier par cœur. Le fait que l'hérétique

Un autre exemple de ce type de conclusion: Pour l'hérétique, dit la notice de BAR KONI, le corps du Christ signifie la vérité, son sang, la science. A ce propos, Strothmann écrit: « Johannes soll ferner Leib und Blut des Herrn als Wahrheit und Erkenntnis gedeutet haben. Beide Worte sind in den Johannesschriften sehr haüfig [56] ».

Que notre auteur emploie fréquemment les mots « vérité » et « science » ne signifie nullement qu'il les ait mis en relation avec le Corps et le Sang du Christ. Il ne suffit pas de dire: Jean doit avoir donné au Corps et au Sang du Christ le sens de vérité et de science, pour établir ceci comme un fait certain.

Un dernier point de doctrine est signalé par Strothmann: celui des Sacrements. Ici, l'attitude de notre auteur est qualifiée d'anti-sacramentelle parce qu'il affirme que les Sacrements, notamment l'Eucharistie, seront abolis dans la vie future [57]. On ne voit pas ce qui peut justifier un tel jugement. Les affirmations de Jean sont tout à fait orthodoxes. Selon l'enseignement commun de l'Eglise, les sacrements étant les signes sensibles par lesquels la vie de Dieu nous est communiquée, ils n'auront plus de raison d'être, lorsqu'arrachés au monde des signes « nous verrons l'image de Sa splendeur sans miroir d'allégories, la richesse de Sa sagesse par la Science véritable, telle une vision face à face [58] ». Il ne s'agit donc pas du tout pour notre auteur, de nier la nécessité des sacrements en cette vie, ainsi que le fait l'hérétique de BAR KONI. Au contraire, Jean est on peut plus explicite à ce sujet: « Comme la souillure du péché est encore dans le monde, le Baptême restera jusqu'à la fin du monde [59] ».

Reste enfin le problème posé par la dernière phrase de la notice de BAR KONI. L'hérésiologue y affirme que l'hérétique Jean d'Apamée a composé un ouvrage intitulé « Fondement ». Or notre auteur a écrit plusieurs ouvrages et aucun ne porte ce titre. Les laborieuses déductions de Strothmann [60] n'ont qu'une base bien fragile et incertaine vu l'absence de ce titre de toute

de Bar Koni se soit conformé à cette obligation, ne signifie nullement qu'il a composé des Hymnes.

[56] STROTHMANN, I, pp. 101-102.

[57] RIGNELL, *Briefe*, 36.6; 39.2.

[58] RIGNELL, *Briefe*, 91.11-13.

[59] RIGNELL, *Briefe*, 45. 18.

[60] STROTHMANN, I, p. 102.

la tradition manuscrite. En outre cela n'explique pas pourquoi BAR KONI parle d'un unique ouvrage.

c) MICHEL LE SYRIEN (†1199): Comme les données contenues dans sa notice sont tirées de BAR KONI, il n'y a rien de spécial à ajouter à son sujet [61]. Un seul point cependant pourrait à la rigueur faire difficulté. Michel dit que Jean d'Apamée était appelé aussi « Jean le Solitaire ». Aurait-on là un indice prouvant l'identité de notre auteur avec Jean d'Apamée hérétique? A la suite du P. Hausherr, je pense que cet argument n'est pas du tout décisif car cette appellation de « Solitaire » (ou moine) était si commune qu'elle ne peut servir de critère d'identification [62].

Une telle réponse peut paraître insuffisante puisque l'écrivain nestorien BABAÏ LE GRAND donne lui aussi les deux appellations. Ce qu'il faut remarquer c'est que la relation entre les deux appellations n'est pas la même dans les deux cas. Michel le Syrien dit: Jean d'Apamée appelé aussi Jean le Solitaire. Pour Michel, l'appellation qui prime est celle de Jean d'Apamée, l'hérétique. Pour Babaï au contraire, c'est celle de Jean le Solitaire [63]. La nuance est de taille. En évitant de mettre trop en relief le nom du pays de Jean, Babaï rejoint la préoccupation que semblent avoir eu les autres écrivains nestoriens ou monophysites d'éviter de donner au Maître spirituel qu'ils révéraient son véritable nom à cause des résonnances fâcheuses que ce nom évoquait. N'ayant plus autant de raisons que ces prédécesseurs d'être circonspect, Babaï donne les deux noms, en mettant toutefois en premier celui sous lequel Jean était le plus connu qui offrait l'avantage de le distinguer de Jean d'Apamée hérétique.

d) BAR HEBRAEUS (†1286): Son témoignage offre un caractère assez singulier. Nous avons d'une part le témoignage de BAR HEBRAEUS théologien qui considère Jean comme orthodoxe[64] et d'autre part, le témoignage de BAR HEBRAEUS historien qui ne concerne que Jean d'Apamée hérétique gnostique [65]. On a ici la preuve évidente que pour BAR HEBRAEUS il s'agit de deux personnages distincts.

[61] Appendice II, p. 388-389.

[62] HAUSHERR, *Jean d'Apamée*, p. 39, 41.

[63] FRANKENBERG, *cfr.*, note 8, p. 135.

[64] STROTHMANN, I, p. 109.

[65] STROTHMANN, I, p. 100.

Une première conclusion s'impose: Il est impossible de considérer les deux Jean d'Apamée, l'orthodoxe et l'hérétique comme un seul et même personnage. Le raisonnement du P. Hausherr me paraît encore tout à fait valable et rien jusqu'à présent n'est venu l'infirmer. Bien plus, à ces deux Jean d'Apamée de Syrie, nous devons en ajouter un autre comme l'avait déjà indiqué le P. Hausherr en 1939 [66].

IV - Le cas du 3e Jean d'Apamée: Discussion des arguments de Strothmann

La position de Strothmann à son sujet est claire: Ce 3ème Jean d'Apamée prétendument distingué des deux précédents, ne fait en réalité avec eux qu'un seul et même personnage [67].

La Lettre synodale de Timothée I (728-823): Le texte sur lequel se base Strothmann est tiré de la Lettre synodale du catholicos nestorien Timothée I écrite à l'occasion du Synode nestorien de 786-7 [68].

Voici en traduction, le passage qui intéresse notre propos:

> « ... Avant de mettre en circulation leurs ouvrages et leurs commentaires (ces auteurs) les envoyaient ou les apportaient eux-mêmes au Patriarche. S'il en était capable, celui-ci procédait lui-même à l'examen des dits ouvrages; moyennant quoi, il les approuvait quand ils le méritaient, sinon il les rejetait et condamnait comme contraires aux Canons de l'Eglise. C'est ce que fit le Catholicos Mar Sabricho' pour les écrits de Ḥenana d'Adiabène, Icho'yahb pour les inepties de Sahdona et les bavardages d'Isaïe de Taḥal.
>
> Quant à nous, nous rejetons pareillement les blasphèmes de l'Apaméen, de Joseph (Ḥazzaya) et de Jean de Dalyatha. Si le Patriarche n'a pas la science suffisante pour examiner lui-même ces ouvrages, qu'il confie ce travail à des évêques savants et à des Maîtres saints, lesquels les pourront juger si ces ouvrages doivent être approuvés ou rejetés. Telle a toujours été la règle des anciens. Elle est restée pour nous inchangée aujourd'hui... ».

Le Jean d'Apamée ici mentionné est-il le même personnage que les deux précédents? Pour Strothmann, oui. Pour nous, une telle identification est impossible.

a) Pour une raison chronologique et d'appartenance confessionnelle: Joseph Ḥazzaya et Jean de Dalyatha sont des moines nestoriens du 8e s. Jean d'Apamée, de l'aveu même de Strothmann, est un moine monophysite du 5e s. [69].

b) Pour une raison doctrinale: On connaît les opinions hérétiques qui furent reprochées à Joseph Ḥazzaya et à Jean de Dalyatha [70]. Ils furent en effet accusés d'avoir soutenu que « la divinité du Christ est vue par Son Humanité » et que « La Très Sainte, Vivifiante et Bienheureuse Trinité qui, par essence est invisible à toute créature, peut néanmoins être vue des yeux du corps par ceux qui sont parvenus à ce qu'ils nomment l'impassibilité, et même qu'elle ne devient visible corporellement qu'à ce genre d'hommes [71] ».

On n'a pas à examiner ici l'exactitude des accusations portées contre Joseph Ḥazzaya et Jean de Dalyatha. Qu'en est-il pour Jean d'Apamée? Voici les deux textes allégués par Strothmann pour prouver que Jean d'Apamée a été condamné pour la même raison:

> « L'homme se recueille, il se détourne de la dissipation qui l'entraînait hors de lui-même, il revient de la captivité qui le retenait (au loin) et peu à peu il commence à être illuminé et à percevoir la bonté de sa nature, il se construit à l'image de son

(66) Hausherr, *Dialogue*, 25.

(67) Strothmann, I, pp. 103-104.

(68) Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* X, Roma 1838, p. 167.

Il est pour le moins étonnant qu'à propos de cette personalité religieuse exceptionnelle que fut Timothée I, Strothmann n'ait pas jugé bon ou ait oublié de mentionner l'importante étude de Mgr Raphaël J. Bidawid, *Les Lettres du Patriarche nestorien Timothée I*, Etude critique avec en appendice la Lettre de Timothée I aux moines du couvent de Mar Marôn, in *Studi e Testi*, 187 Rome 1956.

Parmi les éditions et études récentes qui donnent une bibliographie plus complète sur Timothée I signalons:

Hans Putman, *L'Eglise et l'Islam sous Timothée I* (780-823) « Recherches » Dar el Machreq, Beyrouth 1975.

Robert Caspar, *Les versions arabes du Dialogue entre le Catholicos Timothée I et le calife Al-Mahdi* (IIe-VIIIe siècle), Introd. édit. et trad. in Islamochristiana, 1977 Rome, pp. 107-175.

(69) Strothmann, I, pp. 81 et 103.

(70) Pour plus de détails sur cette question, cf. Guillaumont (A.), *Les sources de la doctrine de Joseph Ḥazzaya*, in *Orient Syrien*, 3, 1958, pp. 3-24.

(71) PS III, col. CCXXV, 5.

Créateur, prend les traits de Sa beauté et la lumière de la Vie se lève pour lui. *Il voit* (selon un autre mss: *il connaît*) son Dieu, saisit (qui est) son Créateur et exulte de joie en son Père. Il ressuscite des morts et sort du tombeau... (72) ».

« Il ne convient pas que l'âme qui *a fixé son regard* sur Dieu, se mette à le fixer sur un autre objet (73) ».

On remarquera d'abord que de ces deux textes seul le premier doit être pris en considération. Or en examinant de près ce texte, on se rend compte que pour le verbe le plus important — il voit — un des mss donne une autre leçon — il connaît — et cette leçon s'harmonise mieux à mon avis, avec le contexte.

Et même si l'on devait admettre la leçon retenue par l'éditeur, serait-il légitime de donner à ce membre de phrase isolé, le même sens, la même portée qu'aux deux propositions hérétiques citées plus haut? Je ne le pense pas. Car ce serait être en total désaccord avec l'attitude de notre auteur vis-à-vis des manifestations sensibles qui parfois accompagnent la montée de l'âme vers Dieu (74).

c) Pour une raison historique: Mais il y a plus. Car nous avons un deuxième texte qui groupe les trois mêmes personnages, non plus pour une raison doctrinale mais, dirions-nous plutôt de politique ecclésiastique: Voici ce que dit Jésudenah à la fin de sa notice sur Isaac de Ninive:

« Il (Isaac) quitta la vie temporelle dans une profonde vieillesse, et son corps fut déposé dans le monastère de Schabhour. Comme il était du Beit Qatarayé, je pense que la jalousie excita contre lui les gens de la Mésopotamie, de même que contre Joseph Ḥazzaya, Jean d'Apamée et Jean de Dalyatha (75) ».

(72) Rignell, *Drei Traktate*, 7.2-7.

(73) Rignell, *Briefe*, 115.17. A propos de la 1ère référence (*Drei Traktate* 6.16) donnée par S. à la note 109 de la page 103, il faut signaler que le texte syriaque ne correspond nullement à la traduction qui en est donnée.

(74) En effet, selon Jean d'A. l'authenticité et la grandeur des dons que Dieu fait à l'âme se mesurent à leur degré d'invisibilité.

(75) J. B. Chabot, *Le livre de la chasteté, composé par Jésusdénah, évêque de Baçrah* (Extrait des *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire publiés par l'Ecole française de Rome*, T. XVI.) Rome 1896, pp. 53-54.

Au lieu de « gens de la Mésopotamie », Rubens Duval, *Littérature syriaque*, 3e édit. Paris 1907, p. 225, traduit: « les moines » (mot-à-mot: « les gens de l'intérieur »).

Dans la notice suivante consacrée à Joseph Ḥazzaya, la même insinuation de jalousie est mentionnée, venant cette fois, du catholicos Timothée I. Cf. Chabot, *cfr.* note 75, p. 55.

On peut facilement comprendre que la mémoire de Joseph Ḥazzaya et Jean de Dalyatha ait eu à souffrir des accusations d'hérésie portées contre eux. Par contre, comment admettre que le nom de notre Jean d'Apamée, moine monophysite du 5e siècle ait pu seulement être évoqué à l'occasion des intrigues qui sévissaient au 8e siècle dans les milieux ecclésiastiques nestoriens? Inutile d'insister sur l'énormité d'une telle invraisemblance. Il est tout simplement impossible que notre auteur soit le même personnage que le Jean d'Apamée condamné par le synode nestorien de 786-7.

Conclusion

En conclusion, je pense plus conforme au sens obvie des textes, de distinguer comme le fait le P. Hausherr et à sa suite, M. Guillaumont (76) les trois Jean d'Apamée mentionnés au début de cet exposé (77).

On peut parfaitement envisager que la découverte de nouveaux textes viendra modifier et même contredire cette façon de voir. Je crois pouvoir affirmer que jusqu'à présent, ce n'est pas le cas: les textes actuellement à notre disposition ne m'ont pas paru autoriser une autre conclusion que celle soutenue par le P. Hausherr en 1939 et fortement réaffirmée en 1948 (78). Les textes édités en 1972 par Strothmann et ici traduits, s'ils offrent quelques similitudes de vocabulaire avec celui de l'hérétique « inventé » par Bar Koni, ne m'ont pas semblé prouver de façon décisive l'existence d'emprunts intentionnels pour donner quelque vraisemblance aux affirmations de Strothmann.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

R. Lavenant S.J.

(76) Antoine Guillaumont, *Les « Képhalaia gnostica » d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Patristica Sorbonensia, 5, Paris 1962, pp. 196, 317, 335.

(77) Cf. *sup.* p. 369-370.

(78) Hausherr, *Dialogue*, pp. 1-25; Hausherr, *Jean d'Apamée*, pp. 3-42.

Le R.P. Albert Abouna, dans sa *Adab al-luġah al-ārāmiyyah*, Beyrouth 1970, pp. 319-321, est lui aussi pour la distinction de trois Jean d'Apamée.

Appendice I

NOTICE DE THEODORE BAR KONI

N.B. La traduction reproduite ci-dessous est celle donnée par Hausherr, *Jean d'Apamée*, pp. 6-8.

Une autre traduction française existait déjà, publiée par H. Pognon, *Inscriptions Mandaïtes des Coupes de Khoubair*, Paris 1898, pp. 207-209.

La seule différence notable entre les deux traductions concerne le mot Serpent (ligne 45). Par suite d'une lecture différente du mot syriaque correspondant, le P. Hausherr a traduit ce mot par Eve (cf. Strothmann, I. p. 101, note 94).

Hérésie de Jean: Et cette hérésie encore était de cette espèce: Un certain Jean, originaire d'Apamée, descendit d'Alexandrie (55.13) et y rencontra des magiciens. *Ayant appris* (39.1) d'eux quelque peu de médecine et s'étant exercé dans *l'ART* (52.4) de la parole, il revint au pays d'Apamée en costume séculier et entra dans le monastère de Mar Sem'oun. Il y demeura et y apprit les Psaumes. Or, un du monastère s'attacha à lui et il le fit errer. Il confesse donc l'existence d'un seul *Dieu* (36.7), *cause* (42.5) de tout. Il *l'appelle* (48.26) *Père* (54.26) non-engendré qui n'a pas de fils semblable à Lui. Mais Il engendra quand Il le *voulut* (41.24), *SEPT* (57.20) *fils* (41.11). Ceux-ci en engendrèrent d'autres en grand nombre. De ce Dieu, dit-il, toutes les pensées et *réflexions* (45.13) qu'il a sont des fils doués de personnalité. Et ses fils aussi engendrent comme lui. Il n'y a pas selon lui dans le *monde* (36.7) de *SUPPÔT* (38.22) premier second ou troisième qui ne soit pas chacun père de (plusieurs) autres. Quant aux sept premiers, ils constituent en unanimité une seule *doxologie* (35.7) qui fut appelée de Melchisedech (55.4), chef des *PRETRES* (56.13). Car quelque chose d'autre est la doxologie commune à ces sept et quelque chose d'autre celle que chacun fait monter au Père. Et Abraham (53.20) est un des sept; et celui-ci, dit-il, quand il voulut faire monter la doxologie n'eut pas l'intention de confesser le Père, mais tomba dans des *opinions* (49.23) inconvenantes, desquelles sont sorties toutes les *puissances* (36.15) adverses que l'Ecriture appelle démons et *diables* (40.dern.l.). Et à mesure que son entendement *s'éloignait* (45.dern.l.) davantage de la doxologie *convenable* (48.9), il engendrait des démons pires les uns que les autres, jusqu'à ce qu'il parvint au *terme* (53.10). Melchisédech, de son côté, dit-il, *pria* (51.dern.l.) le Père de *majesté* (36.11) et il lui (à Abraham) envoya une *grâce* (39.23) qui convertit son *entendement* (52.18) au convenable et il *commenca* (46.12) à se repentir et à monter jusqu'au lieu d'où il était descendu. Et comme dans sa descente il avait engendré des démons, ainsi il engendra des *anges* (36.1) dans sa remontée. Et il *dit* (36.6) que dans les mondes supérieurs de la *lumière* (37.24), il n'y a pas de sollicitude oiseuse, ni d'entendement *vain* (42.14), ni de pensée, ni de *mouvement* (37.10) qui ne soient des

suppôts doués de raison; que (ces actes) soient gloire ou qu'ils soient *confession* (45.22). Les anges, en certains passages il les appelle logoi; certains d'entre eux il les appelle louanges de louanges, d'autres gloires de gloires (doxologies) et encore *natures* (38.16) et encore dieux. Ceux qui proviennent d'Abraham il les *surnomme* (44.dern.l.) *SOUVENIR* (55.14) et opinion, *égarement* (42.14), conversion, droite, gauche. Il dit que ce monde-ci est né de la pensée trouble et partagée d'Adam et que pour cette cause il est ouvert et mauvais. Quant aux *prophètes* (46.9) et aux justes du *peuple* (41.18) (d'Israël) il dit qu'il provenait des puissances qu'Abraham engendra de Souvenir et de Droite. Et que ce qui égara Adam, c'est un des mauvais qu'il appela *SERPENT* (40.2) et non pas que par le Serpent il devint *visible* (45.20) et *parla* (42.1). Celui-ci aussi naquit d'Abraham. De plus, il dénigra (ou: nia) la résurrection des corps, par le fait de dire que c'est un rejeton du doute (de la division) comme les démons. Au sujet de Notre-Seigneur, il dit qu'Il ne prit pas un *corps* (37.20) mais qu'Il apparut comme un fantôme *montré* (38.18) par les démons ou les anges. Quand il entendait à propos de Notre-Seigneur (parler) de corps et de sang, il interprétait: le corps (pour lui c'était) la *vérité* (39.17), le sang, la *science* (36.21). Par lui furent *égarés* (48.20) aussi certains moines dont les *noms* (41.19) sont Iuhanan et Zaki et Ze'oura et Ḥabib (Jean et Zachée et le Petit et Aimé). Ce trompeur a composé un livre qu'il intitula « Fondement ».

(*Liber Scholiorum*, CSCO 66, Louvain 1912, pp. 331-333)

Liste alphabétique des 49 mots qui, selon Strothmann, ont été extraits du Dialogue IV pour la rédaction de la notice hérésiologique de Bar Koni (cf. *sup.* pp. 375-376)

NB. Le chiffre de la colonne de Bar Koni indique la ligne de la traduction ci-dessus. Ceux de la colonne du Dialogue IV indiquent la page et la ligne du *texte syriaque* de ce Dialogue.

Liste 1

Bar Koni	*Dial. IV*	*Bar Koni*	*Dial. IV*
anges (31)	36.1	s'éloigner (24)	45. dern. lig.
appeler (9)	48.26.	entendement (28)	52.18.
apprendre (4)	39.1.	errer (53)	48.20.
cause (8)	42.5.	fils (11)	41.11.
commencer (29)	46.12.	grâce (28)	39.23.
confession (35)	45.22.	lumière (32)	37.24.
convenable (25)	48.9.	majesté (24)	36.11.
corps (49)	37.20.	monde (14)	36.7.
diable (23)	45. dern lig.	montrer (50)	38.18.
Dieu (8)	57.21.	mouvement (34)	37.10.
dire (32)	36.6.	nature (38)	38.16.
doxologie (16)	35.7.	nom (54)	41.19.
égarement (40)	42.14.	opinion (21)	49.23.

parler (46)	42.1.	science (53)	36.21.
père (9)	54.26.	surnommer (39)	44. dern. lig.
peuple (42)	41.18.	terme (26)	53.10.
prier (27)	51. dern. lig.	vain (33)	42.14.
prophète (42)	46.9.	vérité (52)	39.17.
puissances (22)	36.15.	visible (46)	45.20.
réflexion (12)	45.13.	vouloir (10)	41.24.

Liste 2: NOMS PROPRES

ABRAHAM (19)	53.20.	ALEXANDRIE (3)	55.13.
MELCHISEDECH (17)	55.4.		

Liste 3

ART (5)	52.4.	*SERPENT* (45)	40.2.
PRÊTRE (17)	56.13.	*SOUVENIR* (39)	55.14.
SEPT (11)	56.13.	*SUPPÔT* (14)	38.22.

APPENDICE II

TEXTE DE MICHEL LE SYRIEN SUR JEAN D'APAMÉE

« A cette époque, une autre erreur se répandit par un moine nommé Jean, originaire d'Apamée. — Celui-ci alla à Alexandrie et se joignit à ceux qui étudient les doctrines profanes et la médecine. S'étant laissé induire en erreur, il disait « que Dieu est un être sans commencement; après un certain temps, il engendra sept fils; de ceux-ci sortit une foule innombrable d'autres (fils). Chaque pensée conçue par Dieu ou par ceux qui naquirent de lui, engendre des hypostases vivantes ». — Lorsqu'il revint, il se retira au désert; il fit des livres sur la perfection, dans lesquels est cachée son hérésie. On les appelle de « Jean le Moine ».

Xenaias de Mabboug combattit aussi cet (hérétique); il détruisit son couvent, et brûla publiquement ses livres à Antioche; et bientôt après, cette hérésie s'éteignit ».

J. B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien*, II, Paris 1901, p. 250 et IV, Paris 1910, p. 313.

OCP 46 (1980) 391-417

Gregory XI and the Turks: 1370-1378

Gregory XI was the first of the popes who was compelled to face the realities of expanding Turkish power in the Balkans, a problem which had been growing since the Ottoman occupation of Gallipoli in 1354. A small Latin force intervened indecisively against the Turks in the Dardanelles in 1359 and Gallipoli was recaptured in 1366 by Amedeo of Savoy; in 1369 the Greek Emperor John V Palaeologus even travelled to Rome to make a personal submission of faith to Pope Urban V in the hope of securing further aid for Byzantium. Yet the West was slow to realize that the defence of the Christian East, both Greek and Latin, was of greater fundamental importance than the temporary gains derived from essentially piratical assaults on Mamluk Egypt and Syria. Demetrius Cydones reported from Constantinople, probably in 1364, that even the Turks were asking derisively "whether anyone had further word of the crusade", and while the Ottomans were advancing far into Europe Urban V allowed the Latins' limited crusading resources to be diverted to a major Cypriot expedition, though he may not have known the precise objective of this armada which sailed in 1365 to sack Alexandria [1].

Gregory XI, who was elected pope on 30 December 1370, had been created a cardinal in 1348 by his uncle Pope Clement VI who had himself shown an active and effective concern for

[1] The standard treatments are *A History of the Crusades*, ed. K. SETTON, iii (Madison, Wisc., 1975), and K. SETTON, *The Papacy and the Levant: 1204-1571*, i (Philadelphia, 1976); see also A. LUTTRELL, "The Crusade in the Fourteenth Century", in *Europe in the Late Middle Ages*, ed. J. HALE *et al.* (London, 1965), and *idem*, "Popes and Crusades: 1362-1394", in *Genèse et Débuts du Grand Schisme d'Occident* (Paris, 1978). Many standard works say very little about Gregory and the crusade. Cydones' remark is cited in SETTON, i. 259.

Eastern affairs (2). The new pope, still only forty-two years old, was in many ways a purposeful and determined man (3) but he was hampered by the multiplicity of his problems, by chronic financial difficulties and by his own ill-health. Gregory was perhaps easily enthused, enraged or depressed, but it is unlikely that he was significantly influenced by characterful personalities such as Catherine of Siena or Bridget of Sweden, both of whom urged him most forcefully to take the papal *curia* back from Avignon to Rome (4). An experienced and subtle diplomat, the new pope had to wrestle with the problem of Italy, to which he undoubtedly gave priority; he transformed the struggle against

(2) The most detailed study of Gregory's activity is still that in O. HALECKI, *Un Empereur de Byzance à Rome – Vingt Ans de Travail pour l'Union des Églises et pour la Défense de l'Empire de l'Orient 1355-1375* (Warsaw, 1930), though his work now requires modification; see the works cited *infra*, and especially the summary of more recent researches in A. ESZER, *Das abenteuerliche Leben des Johannes Laskaris Kalopheros* (Wiesbaden, 1969). For the background, see also G. DENNIS, *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonika: 1382-1387* (Rome, 1960), 26-40 *et passim*, and J. BARKER, *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship* (New Brunswick, New Jersey, 1969), 16-31 *et passim*. Many of the relevant bulls are calendared in *Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370-1378) relatives à la France*, 5 fascs., ed. L. MIROT *et al.* (Paris, 1935-1937), and *Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370-1378) intéressant les pays autres que la France*, 3 fascs. ed. G. MOLLAT (Paris, 1962-1965), but these works are for the most part cited here [as MIROT no. and MOLLAT no.] only when they give the actual texts. Some texts are printed in *Pontificia Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis: Fontes*, series III, xii: *Acta Gregorii P.P. XI (1370-1378)*, ed. A. TĂUTU (Rome, 1966). Only a fraction of the documents in the papal registers is utilized below; a number were kindly indicated by Professor José Trenchs Odena.

(3) "... one of the most active and purposeful of the Avignon popes": P. PARTNER, *The Lands of St. Peter: the Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance* (London, 1972), 358. See also L. MIROT, *La politique pontificale et le retour du Saint-Siège à Rome en 1376* (Paris, 1899).

(4) Italian historians have probably exaggerated in their criticisms; eg. E. DUPRÈ THESEIDER, *I papi di Avignone e la questione romana* (Florence, 1939), 191-193. See G. MOLLAT, "Grégoire XI et sa légende", *Revue d'histoire ecclésiastique*, xlix (1954); B. GUILLEMAIN, *La cour pontificale d'Avignon, 1309-1376: étude d'une société* (Paris, 1962), 144-149.

the Milanese and the Florentines into separate crusades and his persistence finally secured the papacy's return to Rome, whatever the expenditure involved and however unfortunate the ensuing schism in the Roman church. Gregory also bore, though with less determination and even more unsatisfactory results, the ultimate Latin responsibility for resisting the mounting Turkish threat to the whole of Eastern Christendom, but there he never backed his diplomatic activities with the funds which were essential to success.

The traditional type of crusade had been discredited once again by the evident futility of the grandiose attack on Alexandria which had exploited genuine crusading idealism for short-term material motives; it had become clear that the Latins had no hope of holding such a city even if they could capture and pillage it (5). Men and money, together with the peaceful conditions on which they depended, were lacking in the West while in the East rivalries and struggles — Cypriots against Genoese, Genoese against Venetians, Venetians against Hungarians — hampered Latin resistance to the Turks. When the Ottomans crushed Serbian resistance at Cernomen near Adrianople on 26 September 1371, Gregory was threatened with the total collapse of the whole Christian East. Thessaly, Macedonia and Albania lay open to Turkish incursions, and John V Palaeologus, who in 1369 had submitted to the pope without receiving any effective assistance in return, was forced to make an agreement with the Ottomans in 1373. Pope and emperor saw their own problems clearly enough but failed to grasp the realities of each other's situations. The one could never mobilize the material strength to provide the military aid promised to Byzantium; the other lacked the spiritual authority to impose on his own Greek subjects their submission to Rome. There were, furthermore, countless complications in Hungary and throughout the Balkans. The enfeebled Catalans of Athens and Thebes were being attacked by Latins as well as by Turks. Pierre de Lusignan, the crusader King of Cyprus, had been assassinated in 1369 and his kingdom

(5) P. EDBURY, "The Crusading Policy of King Peter I of Cyprus: 1359-1369", in *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, ed. P. HOLT (London, 1977).

came under heavy pressure from the Genoese, while the Christians of Cilician Armenia were left defenceless to suffer their final disaster when they were overrun by the Mamluks in 1375. Smyrna had to be garrisoned and defended, and the Hospitallers were in difficulties at Rhodes. All these Eastern problems figured prominently in the registers of Gregory XI, whose library at Avignon, incidentally, contained at least fifteen crusading treatises (6).

During 1371 and 1372 Gregory XI explored a somewhat bewildering variety of policies. Following the restoration of Latin trade and peace with Egypt in 1370, it became possible to concentrate Western attention upon the Aegean and the Balkans. On 7 July 1371 the pope wrote to the Doge of Genoa concerning a forthcoming naval expedition or *passagium* (7). In August he addressed various powers urging them to support this Genoese expedition which was due to sail eastwards in March 1372, but after receiving news of the Turkish victory at Cernomen and also of the increasing preoccupations of the Genoese with their interests in Cyprus the pope sought help from Hungary and Venice. During 1372 Gregory realized that even wider resistance to the Ottomans was essential. On 13 November 1372 he sent bulls to almost all the Eastern Christian rulers, including John V Palaeologus, the Hospitallers of Rhodes and the petty Latin states of the Morea and the Aegean, summoning them to a congress to be held in October 1373 at Thebes, the chief city of the Catalan duchies, in order to form a grand anti-Turkish league. These appeals did not take account of religious or political rivalries between Christian powers, but they emphasized the danger to the Catalans and they pointed to the need for a concerted attempt by the Latins of the Levant to organize their own defence. The congress never met (8). The notion of an

(6) Details in F. EHRLE, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, i (Vatican, 1890), 500-501, 504-505, 546, 557-558. Gregory was also active in support of the Asiatic missions: details and references in J. RICHARD, *La Papauté et les Missions d'Orient au moyen âge: XIIIe-XVe siècles* (Rome, 1977), 130-135 *et passim*.

(7) Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 263, f. 77v-78.

(8) Details in HALECKI, 250-262; texts of 13 November 1372 in TĂUTU, 93-96. Some authors assume that the congress took place, but there is no evidence that it did so and HALECKI shows that it almost certainly did not; see also R.-J. LOENERTZ, "Athènes et Néopatras: régestes et documents pour servir à l'histoire ecclésiastique des duchés catalans, 1311-1395", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, xxviii (1958), 66.

intervention to defend the Catalan duchies did not die out altogether and as late as 10 August 1376 the Master of the Hospital at Rhodes referred to the difficulties preventing the *passagium ad partes ducatus Athenarum* (9), but Gregory soon turned to alternative proposals. On 20 November 1372 he called on the faithful to attack the Turks in defence of *Romania* and of other Eastern regions, offering plenary indulgences to those who died in the attempt (10), and on 10 February 1373 came orders for a papal inquest into the European commanderies of the Hospitallers of Rhodes (11).

Gregory had already called for a survey of the Hospital's resources in June 1372, and by the following February he must have been convinced that there was little chance of finding any source of military power apart from that of the Hospitallers, yet he had not abandoned all expectation of other support; in March 1373 and thereafter he was encouraging crusading preparations in Hungary and was still hoping for naval contingents from Venice and Genoa. Gregory's difficulties at this moment exemplified his long-term problems. On 18 December 1372 he refused to dispense the Hungarian clergy for one year from the payment of an ecclesiastical tenth, this being the king's condition for a crusade. Gregory stated that the money was needed in Italy, and he maintained that the defence of the Latin East depended on the defeat of the Visconti at Milan who were paralyzing

(9) Text in S. PAULI, *Codice Diplomatico del Sacro Militare Ordine Gerosolimitano, oggi di Malta*, ii (Lucca, 1737), 99-101.

(10) Reg. Vat. 264, f. 77v-78.

(11) On the Hospital, see J. DELAVILLE LE ROULX, *Les Hospitaliers à Rhodes jusqu'à la mort de Philibert de Naillac: 1310-1421* (Paris, 1913), and A. LUTTRELL, *The Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West: 1291-1440 – Collected Studies* (London, 1978). Limited use of the papal registers for Gregory's pontificate was made in J. BOSIO, *Dell'Istoria della Sacra Religione et Illustrissima Militia di San Giovanni Gierosolimitano*, ii (2nd ed: Rome, 1629), 110-129, but BOSIO made a number of errors and his treatment of the years 1376 to 1378 is seriously inaccurate.

the church's activity. The Hungarian king gave way. On 23 March 1373 the pope preached a crusade and granted indulgences, but he still insisted on receiving the tenth. He did not trust the king with the money and suspected that it would be used to attack Christian schismatics in the Balkans rather than to fight the Turks in defence of Christendom as a whole; the Hungarians did in fact attack the Venetians early in 1373 [12].

One problem which Gregory shared with the Hospitallers was that of the papal city of Smyrna. The papacy and the Hospital had both played a leading part in its recapture in 1344 and in its subsequent defence. When Pietro Raccanelli of Genoa was appointed captain of Smyrna for ten years on 12 May 1363, the annual 6000 florins for the wages of the captain and garrison were to be provided half by the Hospital and half by the papacy which was to pay 3000 florins ont of the papal incomes from Cyprus [13]. On 7 March 1371, following Raccanelli's resignation, Gregory instructed the Master at Rhodes to ensure that Raccanelli presented proper accounts and to install as his successor for ten years the Genoese Ottobono Cattaneo who was an inhabitant of Rhodes [14]. Bulls of 16 February and 15 August 1372 demonstrated Gregory's determination to secure payment of the annnal 3000 florins due from Cyprus [15]. In January 1373 the pope was again worried by the continued non-payment of the monies which were supposed to be contributed by the Cypriot clergy, and also by threats from Smyrna that the garrison would

(12) Details in HALECKI, 265-279, 289-291.

(13) Reg. Vat. 245, f. 189-191v; cf. SETTON, i (1976), 247. For earlier arrangements of 1359 see partial texts *ibid.*, i. 234-235. In 1365 the Hospital was due to pay Raccanelli 15,000 florins in connection with Smyrna: Valletta, National Library of Malta, Archives of the Order of St. John of Jerusalem, cod. 319, f. 265v-267v, 312-312v (1/2 July 1365). The final 6000 of the 15,000 florins were paid in 1368: cod. 16 no. 46. All the documents of 1365 refer to this as a loan to Raccanelli (*ad ipsius preces promisimus mutuare* ... and ... *mutuo tradere debebamus*), but such formulae could have disguised some other arrangement. DELAVILLE, 144-145, speaks of a "rembourse" to Raccanelli of 15,000 florins "que celui-ci avait avancés".

(14) Reg. Vat. 263, f. 300-300v; Reg. Vat. 274, f. 17-20. HALECKI, 250, wrongly states that the Master was to "choose" a successor.

(15) Reg. Vat. 264, f. 201 (16 February 1372), f. 203v-204v (15 August 1372); Reg. Vat. 268, f. 310v-311v (15 August 1372).

abandon the city unless they were paid the 5000 florins or more still owed them by Raccanelli [16]. By March 1373 the pope had news of forthcoming Turkish attacks on Smyrna, and by June he had heard that the unpaid mercenaries might surrender the city in return for huge bribes. In June 1374, following further complaints from the garrison, a new set of papal threats sought to secure payment from Raccanelli, from Cattaneo and from the Cypriot collectors and clergy. With the merchant-captains of Smyrna clearly operating a lucrative racket, Gregory finally altered papal policy. On 21 September 1374, further alarmed by reports of John V's entente of 1373 with the Turks, he revoked Cattaneo's command and confided Smyrna for five years to the direct care of the Hospitallers who were to receive 3000 florins per annum from papal incomes in Cyprus. The Master of the Hospital, then at Avignon, was ordered to travel to Rhodes within three months to carry out these instructions [17].

The Hospitallers also figured, at least on the diplomatic side, in Gregory's Cypriot problems. The Hospital was traditionally involved in the politics of Cyprus, drawing considerable sums from its sugar plantations there. The Order had collaborated in the Cypriot campaigns in Cilician Armenia and in the sack of Alexandria in 1365, but after the assassination of King Pierre de Lusignan in 1369 the affairs of Cyprus fell into confusion as the Genoese mercantile community seized the opportunity to interfere in local quarrels and thus establish a clear predominance there [18]. On 28 April 1371 Gregory ordered the Hospitaller Fr. Bertrand Flote to travel to Cyprus to act as protector to the young King Pierre II [19], and on 4 June he instructed the

(16) Reg. Vat. 269, f. 5, 5v, 258 (10, 20, 29 January 1373).

(17) The Smyrna affair can be followed in great detail in the innumerable papal bulls (some utilized in HALECKI, 264, 300-301, and SETTON, i [1976], 328) dating from 26 February 1373 to 19 October 1374, especially Reg. Vat. 266, f. 22v-27v, 51-52, 55, 64-65, 68; Reg. Vat. 269, f. 27v-28, 37v-38, 42, 73v-74, 262v-263, 270-270v, 315-316; Reg. Vat. 270, f. 33v, 37v-38, 63v. Damiano Cattaneo commanded the Genoese fleet which attacked Cyprus in 1373. Gregory knew of the Byzantine-Turkish entente by September 1374: DENNIS, 35.

(18) G. HILL, *A History of Cyprus*, ii (Cambridge, 1948), 308-378, provides an outline of these events.

(19) Archivio Segreto Vaticano, Reg. Aven. 182, f. 501; there is no evidence that Flote actually went to Cyprus, as HILL, ii. 378, perhaps implies.

Master to go there as papal nuncio as soon as possible [20]. On 8 February 1373 the pope wrote ordering the Master to remain in the East, partly because of trouble in Cyprus [21]. At that point Gregory had not, however, heard that a Genoese fleet was invading the island. The Cypriots were compelled to abandon Antalya on the Anatolian mainland to the Turkish Emir of Tekke who took oaths of vassalage to the King of Cyprus on 14 May [22]. On 10 June the pope instructed the Master at Rhodes not to give any assistance to the Genoese in Cyprus [23], and in that same month the Marshal of the Hospital, Fr. Pons de Tournon, went there to mediate but he soon returned to Rhodes when his mission failed. In January 1374 the Master, Fr. Raymond Bérenger, himself sailed to Cyprus only to die there, reportedly of vexation at his lack of diplomatic success, on 16 February. That the Hospitallers were fundamentally in fear of the triumphant Genoese became clear in April 1374 when the Marshal of the Hospital refused to shelter Pierre II's uncle, Jacques de Lusignan Constable of Cyprus, who had sought refuge at Rhodes and whom the Hospitallers allowed to be taken to Genoa where he was imprisoned [24].

In pursuing his inquiry into the Hospitallers' commanderies Gregory evidently had in mind not only the general situation in the East but also the state of the Hospital in the West [25]. On 17 June 1372, some eight months before he ordered the inquest into the commanderies, he had instructed the Master on

([20]) Reg. Vat. 263, f. 187-187v; Bosio, ii. 111, stated, without evidence, that the Master went.

([21]) Reg. Vat. 269, f. 8v.

([22]) Hill, ii. 388-389. On 22 January 1372 Gregory had requested the Hospitallers and other powers to assist the Armenians: texts in Tăutu, 41-46.

([23]) Text in Pauli, ii. 406-407.

([24]) Details, from the chroniclers, in Hill, ii. 389-390, 402-403, 410-411; the Marshal is named in Reg. Aven. 193, f. 406-406v (2 September 1374).

([25]) Delaville, 166-169, described a supposed Chapter-General of 1370 and deduced from its decisions (which actually date to 1373) that the Hospital was "en plein crise". There is peripheral evidence of anarchy from marginal priories such as Portugal and Bohemia (*ibid.*, 167, 170-173, 376-379), but such evidence is available at almost any point in the fourteenth century.

pain of excommunication to summon a *capitulum generale* or assembly of Hospitallers to meet somewhere near Avignon on 1 May 1373. His bull of 17 June contained rhetorical exhortations cast in biblical language; there was to be a *reformacio* of the brethren, who were accused of inactivity, negligence, nepotism and other corruptions, and were reminded of their duty to fight the holy war in the East. Gregory asked for details of the number of commanderies and the number and age of the Hospital's *sacerdotes*, *milites* and *oblati*. On 21 June 1372 a bull was sent to the Master stating that, for reasons of economy, only four brethren were to be sent from Rhodes to represent the Convent at the assembly [26]. It was on 8 February 1373 that the pope ordered the Master not to come to the assembly himself on account of his age and also of the need both to face the Turks and to deal with troubles in Cyprus [27]. By 10 June Gregory had received Fr. Raymond Bérenger's reply; he proposed to resign the Mastership, a notion firmly rejected by the pope [28]. Meanwhile Gregory, having apparently received no answers to the questions he had posed the Hospitallers in June 1372, had initiated the papal inquest through his bulls of 10 February 1373 in which he confided the inquisition to the bishops, whereas in the preceding June he had called on the Hospitallers themselves to collect and present the information required [29]. At some point the pope had, furthermore, postponed the Hospitaller assembly until 1 September 1373 [30].

A number of experts in Levantine affairs were available at Avignon to advise on policy. The former supporters of the anti-Mamluk crusade were less strongly represented. The Master at Rhodes clearly had little direct contact or influence with the new

([26]) Reg. Vat. 268, f. 39-39v, 41v-42. Gregory was sending the Augustinian Pierre de *Ungula* to the Master on 26 August 1372: f. 174-174v.

([27]) Reg. Vat. 269, f. 8v.

([28]) Text in Pauli, ii. 407-408.

([29]) Text and discussion in J. Glénisson, "L'Enquête pontificale de 1373 sur les possessions des Hospitaliers de Saint-Jean-de-Jérusalem", *Bibliothèque de l'École des Chartes*, cxxix (1971). On 17 February 1373 Gregory summoned Fr. Bartolomeo Benini, Admiral of the Hospital, to give advice concerning the assembly: Reg. Vat. 269, f. 259v.

([30]) Text of 12 May 1373 in Reg. Vat. 269, f. 44v.

pope, while the two heroes of the Cypriot crusade of 1365, Pierre Thomas and Pierre de Lusignan, were dead. Amedeo Count of Savoy, the reconqueror of Gallipoli, was occupied in the Italian wars. Philippe de Mézières, Chancellor of Cyprus and the most persistent of contemporary crusading enthusiasts, reached Avignon from Venice in February 1372 and stayed there for some months but by March 1373 he had moved to Paris, thus losing much of the influence he might have had in the determination of crusading policy had he remained in Avignon (31). A principal agent of the pope in Levantine matters was the Greek John Lascaris Calopheros, a convert to the Roman faith and a former protégé of Pierre I of Cyprus; he had participated in various crusading expeditions and had interests in Cyprus and the Morea. He appeared at Avignon early in 1373 and his role in Gregory's crusading projects was certainly both extensive and important, though probably not decisive in the evolution of policies (32). Other personalities may also have influenced papal decisions. These included the Florentine Giovanni Corsini, a Rhodian landholder whose brother was a cardinal (33), and Simon Atoumanos, Archbishop of Thebes, who may have been connected with the summonses of November 1372 to a congress at Thebes. Simon Atoumanos was definitely at Avignon in January 1373, and in July 1374 the pope exhorted him to accompany the mission of

(31) N. JORGA, *Philippe de Mézières (1327-1405) et la croisade au XIVe siècle* (Paris, 1896), 404-409, but it is not at all clear exactly when Mézières left Avignon; he was apparently near to the King of France in March 1373: text in HALECKI, 387.

(32) It cannot be shown, though HALECKI presumes it, that Calopheros initiated or dominated Gregory's Eastern policy. He was in close touch with the Hospitallers: details and texts in ESZER, 51-59, 127-146, 168-183. See also D. JACOBY, "Jean Lascaris Calophéros, Chypre et la Morée", *Revue des Études Byzantines*, xxvi (1968), and R.-J. LOENERTZ, "Pour la biographie de Jean Lascaris Calophéros", *ibid.*, xxviii (1978). JACOBY plays down the importance of Calopheros, which he considers is exaggerated by ESZER: see his important review of ESZER in *Byzantinische Zeitschrift*, lxiv (1971), 378-381. Calopheros' problematical involvement in the *passagium* to Greece in 1377 and 1378 is a different matter: see ESZER, 68-80.

(33) Details and text in HALECKI, 289-292, 390-391; LUTTRELL, see note 11 (1978), VIII 324-325. Corsini was a *civis* of Venice, but not a Venetian.

Hospitallers and theologians soon to leave for Constantinople (34). Catherine of Siena was pressing in 1372 for the prosecution of the crusade, a matter to which she continued to attach much importance (35); when Gregory summoned a *passagium* or expedition of Hospitallers in December 1375 she was quick to refer to the matter, about which she wrote again iu 1377 (36). Many of these personages knew each other well (37), and some of them probably discussed crusading affairs among themselves at Avignon during 1372 and 1373. His cardinals and advisers included others whose opinion also carried weight with Gregory, yet in the last resort it was the pope himself who determined the formulation of policy (38).

In Hospitaller affairs a feature of the new papacy was the return to Avignon of Fr. Juan Fernández de Heredia who had already succeeded in establishing himself inside the papal palace in the brief period during the conclave before Gregory's election in December 1370 (39). This Aragonese Hospitaller at once requested the new pope to provide him to the Southern French Priory of Saint Gilles, but on 18 February 1371 Gregory merely wrote requesting the Master to give Fernández de Heredia two or three commanderies near Avignon, both in recognition of his past services in defence of the city and also to enable him to live

(34) Details in G. FEDALTO, *Simone Atumano, monaco di studio, arcivescovo latino di Tebe: secolo XIV* (Brescia, 1968), 95-100; *infra*, n. 67. Gregory was sending Atoumanos to Venice on 17 December 1372, and he snmmoned him to Avignon on 9 December 1373: texts in TĂUTU, 98, 181-182.

(35) This point is emphasized in R. FAWTIER, *Sainte Catherine de Sienne: essai de critique des sources*, 2 vols. (Paris, 1921-1930), i. 161, 168 note 3, 187-188; ii. 257-261 *et passim*.

(36) See Appendix *infra*, 415-417.

(37) Cf. ESZER, 110-117.

(38) The documents, in any case, do not allow an insight into the workings of the pope's inner councils. To distinguish with certainty between makers of policy, competent agents and self-interested intriguers is not possible; only the pope himself can be seen to be continuously and ubiquitously involved.

(39) Archivio Segreto Vaticano, Introitus et Exitus, 335, f. 76v: *Item pro una clauj necessaria pro porta Camere dominj Castellanj Emposte infra dictum Palacium in qua dormiebat tempore conclauj.*

decently at Avignon where the pope wished him to stay [40]. By 24 August 1372 Fernández de Heredia had become Prior of Catalunya [41], probably through papal influence. Between 1371 and 1376 he was active at Avignon though not continually in residence there; he seems to have been far away, with the King of Castile, at the moment when the inquest into the Hospital was launched in February 1373 [42]. On 12 May 1373 the pope summoned him to be present at the assembly in September and to send ahead his advice about how it should be managed [43]; papal bulls of 9 August called on King Pedro of Aragon not to obstruct Fernández de Heredia's attendance, and on Cardinal Guy de Boulogne to urge him to come [44]. Fernández de Heredia was at the assembly in Avignon by September 1373 [45] and by this time he was certainly beginning to play a leading part in the Hospitallers' crusading plans; by August 1374 he had also been re-appointed Captain-General of Avignon [46] and he again

([40]) Reg. Vat. 263, f. 259. This bull does not really demonstrate that Fernández de Heredia was again active in defence of Avignon in February 1371: correct LUTTRELL (1978), XIX 312.

([41]) Malta, cod. 322, f. 302-302v.

([42]) He was in or around Avignon from January to about April 1371 when he went to Paris: Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Reg. 1737, f. 5v, 7v-8, 24-24v, 38, 50, 68. Thereafter his movements are not known. From December 1371 to March 1372 he was in Avignon: Barcelona, Reg. 1738, f. 73-73v, 75, 81-81v, 82v, 84v. He was assumed to be at Avignon on 8 March: text in J. VINCKE, *Documenta selecta mutuas civitatis Arago-Cathalaunicae et Ecclesiae relationes illustrantia* (Barcelona, 1936), 484-485. He was at Avignon in October, and about to leave on 30 October: Barcelona, Reg. 1739, f. 4v; Reg. 1236, f. 18-18v, 32-32v. He was in Barcelona on 6 and 22 December, but by January 1373 he had left: Barcelona, Reg. 1550, f. 45v-50; Reg. 1450, f. 54v-63; Reg. 1735, f. 130v. In February and March he was apparently in Castile for on 3 March King Pedro wrote to him acknowledging a message from Enrique of Castile and requesting Fernández de Heredia to continue his dealings with the Castilians: text in J. MA. MADURELL I MARIMON, "Les noces de l'infant Joan amb Matha d'Armanyac", *Estudis Universitaris Catalans*, xix (1934), 49.

([43]) Reg. Vat. 269, f. 44v; the summons was repeated on 28 July (f. 68v).

([44]) Text in VINCKE, 496.

([45]) The assembly opened on 1 September: Malta, cod. 320, f. 42.

([46]) Archivio Segreto Vaticano, Collectorie 265, f. 238, 277. On 5 August 1375 he was appointed Captain-General in the Comtat Venaissin: text in MIROT, no. 1657.

became active in its defence [47]. This astute politician, like so many others at the papal *curia*, had multiple allegiances and interests: in his career at Avignon, in his Hospitaller priories, in his family and its estates, in Aragonese politics, and in his literary activities. However, once associated with the organization and financing of the Hospitaller *passagium*, a man of such ambition naturally acquired a vested interest in its success so that, without his necessarily having been in any way involved in the initiation of the scheme, he may gradually have come to devote himself to it as the path to the promotion to the Mastership which he did eventually secure [48].

During 1373 Gregory continued negotiations concerning a variety of Eastern projects. The proposed continental crusade in the Balkans had run into difficulties over the pope's mistrust of the Hungarians who declared war on the Venetians, so that by 22 March 1373 papal policy had returned to the notion of a Christian naval league [49]. The Hospital was scheduled to provide a land force. On 29 June, in view of the coming assembly, Gregory requested the Venetians and Genoese to suggest a point where the Hospitallers could not only make a landing but also hold whatever territory they might acquire [50], and on the same day he was sending John Lascaris Calopheros with crusading information to the Master and Convent at Rhodes [51].

([47]) Details in Collectorie 265, f. 167, 188v, 189, 234v-235, 277, 294v-305 (August 1374 - July 1376); see also GUILLEMAIN, 622-624; LUTTRELL (1978), XIX 312.

([48]) On Fernández de Heredia, see LUTTRELL see note 11 (1978), *passim*. Though he was close to the pope and was involved in the organization of the *passagium*, it cannot be shown that he initiated it or determined its final objective, as so often claimed (e.g. in DELAVILLE, 189, 201). Nor can it be shown that he initiated the Hospitaller *negotium Achaye* of 1356-1357: LUTTRELL (1978), XX 402, XXI 237-238.

([49]) Details in HALECKI, 265-275.

([50]) Reg. Vat. 269, f. 59v: *intendimusque diuino suffragante auxilio ex ipsis fratribus qui multi sunt per orbem illum numerum qui commode mitti poterit ad partes ultramarinas ad eas defendendum* ... The request was repeated on 24 August: f. 74-74v. See also texts in ESZER, 168, 169-170.

([51]) Text in ESZER, 168-169.

By 30 August the Genoese had offered to provide two galleys out of the twelve it was hoped to raise, and they had sent advice about the Hospitallers' best line of action [52]. By the time that the Hospitaller assembly met in Avignon the results of some of the episcopal inquests must actually have reached the papal *curia* [53]. The Master, forbidden to come himself, had appointed Fr. Robert de Juilly, Prior of France, to act as his Lieutenant at the Assembly, but he fell ill, and on 13 September Gregory empowered the brethren gathered at Avignon to choose an alternative Lieutenant [54]; eventually Fr. Juan Fernández de Heredia was nominated to preside in the name of the Master and Convent [55].

The *congregatio* or *assembleya* which met during September, October and November was convened at the pope's command. It was decided to effect various reforms but there was little in these decisions to reflect either a disastrous crisis in the West or any immediate intention of launching a crusade in the East [56]. The financial question remained fundamental. It was agreed, entirely unrealistically, to raise 40,000 florins annually for three years to be sent to Rhodes for the sustenance of the island, together with a further 80,000 florins to be collected each year for three years for a *passagium* against the Turks. Of the annual 80,000 florins, 30,000 were to come from the Hospitallers' ordinary taxes or *responsiones*, 20,000 from a special imposition or *taille* of one-third of the *responsiones*, 10,000 from the *spolia* of deceased brethren, 10,000 from arrears of *responsiones*, and 10,000 from debts owed by laymen and from the incomes of vacant priories and commanderies. These monies were to be collected by Fr. Juan Fernández de Heredia, who was appointed to manage them by papal authority, and they were to be sent to Avignon

(52) Text in HALECKI, 388-389.

(53) Only a few inquests were complete by September: DELAVILLE, 170 note 2, some of whose dates are however inaccurate.

(54) Reg. Aven. 191, f. 386v-387.

(55) Malta, cod. 320, f. 2; cod. 347, f. 51-51v; it is not clear how this nomination was made.

(56) These decisions are published from Reg. Vat. 270, f. 14-15v, and Reg. Vat. 244 G, f. 16, 17 (with inexplicable omissions), in MIROT, no. 3283; DELAVILLE, 166-169, wrongly dates them to 1370.

and Venice through the Florentine bankers, the Alberti Antichi; the funds for the projected *passagium* were to be held separately on deposit, 50,000 florins at Avignon and 30,000 at Venice [57]. Apparently no precise decision concerning Hospitaller crusading activities was recorded, but on 2 December 1373 Gregory, at the request of the Master and Convent, empowered his own apostolic *camera* to proceed against Hospitallers who refused to pay their *responsiones* [58]. On 7 December the pope also appealed to various Western rulers to return possessions usurped from the Hospital since the assembly had complained that otherwise it could not find the monies required [59]. On 13 January 1374 envoys sent by the Master from Rhodes met Fr. Juan Fernández de Heredia and other brethren at Avignon and further financial arrangements were agreed; the Hospitallers were to make up any deficiency in the annual 80,000 florins out of their own incomes, and two cardinals were appointed to ensure that the monies were not spent improperly [60].

Fr. Raymond Bérenger died in Cyprus on 16 February 1374 and the Convent at Rhodes rapidly elected Fr. Robert de Juilly, who was then in France, to succeed him [61]. Another assembly of Hospitallers met at Avignon to advance preparations under the new Master who was there from 18 August to about 13 October [62]. On 21 September the pope entrusted the defence of Smyrna wholly to the Hospital, while arrangements were made for Juilly's own journey to Rhodes and for the financing of the coming Hospitaller *passagium* [63]; on 10 October Juilly created

(57) Details from Malta, cod. 23 no. 4; cod. 320, f. 2-3, 11v, 41v; Reg. Aven. 197, f. 40-40v, 111-111v.

(58) Reg. Aven. 191, f. 374-374v.

(59) Reg. Vat. 269, f. 240-240v.

(60) Reg. Aven. 197, f. 111-111v; Reg. Aven. 201, f. 6v-7.

(61) Juilly was elected by the brethren at Rhodes: Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. franç. 17,255, f. 77. He was acting as Master, at Paris, by 8 June 1374: Paris, Archives Nationales, MM 29, f. 121.

(62) Malta, cod. 320, f. 1-45v.

(63) *Supra*, p. 397; financial details in Malta, cod. 23 no. 4; cod. 320, f. 2-3, 11v, 41v. It was reported from Avignon on 14 December 1374 that the pope's decision to return to Italy was *firmissimus* and that the Master of the Hospital was to provide ten galleys to be armed in Aragon which would accompany the pope and then sail to Rhodes: text

Fr. Juan Fernández de Heredia the Master's Lieutenant in the West [64]. The monies already collected for the *passagium* were evidently a temptation and on 30 September 1374 the pope, acting in the light of a reported dearth of victuals at Rhodes, had empowered Fernández de Heredia to lend the Convent 20,000 out of the 50,000 florins due to come to him at Avignon each year for three years to finance the *passagium*, but on the strict condition that the money was repaid within two years. However, probably because these prospective incomes were never fully paid in, the Master eventually borrowed money from the Alberti Antichi, and papal bulls of 13 and 25 January 1375 again insisted that the monies for the *passagium* be carefully preserved at Avignon and Venice under the supervision of two cardinals, and that they should not, as certain Hospitallers wished, be sent to Rhodes [65].

Crusading business had dragged slowly on with a succession

in A. SEGRE, "I Dispacci di Cristoforo da Piacenza procuratore mantovano alla corte pontificia: 1371-1383", *Archivio Storico Italiano*, 5 ser., xliii (1909), 63-67. Juilly himself had already left for Rhodes, apparently before 15 October, and Gregory wrote to Genoa on 15 and 16 October 1374 that Juilly was coming there for talks which apparently concerned Cyprus: Reg. Vat. 270, f. 68-68v, 150v, 215v-216. Juilly left Avignon between 13 and 16 October and was in Genoa at least from 9-14 November: Malta, cod. 320, f. 45v, 51v, 55.

(64) A brief document of 10 October 1374 was copied into the Master's register and then cancelled: Malta, cod. 320, f. 44. It was replaced by a fuller text of the same day conceding Fernández de Heredia wider powers to negotiate with the pope and other rulers: copy of 1393 in Malta, cod. 23 no. 3. DELAVILLE, 184, citing Malta, cod. 320, f. 49, incorrectly implies that Fernández de Heredia was appointed Captain of the *passagium* by Juilly on 20 October 1374; correct this ambiguity which is also repeated in LUTTRELL see note 11, (1978), I 301.

(65) Bulls of 30 September 1374 in Reg. Aven. 193, f. 502, and also in Reg. Aven. 197, f. 38, where it was subsequently crossed out, and others of 13 and 25 January 1375 in Reg. Aven. 197, f. 111-111v, 40-40v. On 1 September 1374 the pope instructed Fernández de Heredia to pay the Master, then at Avignon, 40,000 florins due yearly for three years, to the Master and Convent *pro eorum prouisione* and to secure a receipt: Reg. Aven. 193, f. 502. These monies were not, apparently, part of the 80,000 florins supposedly being raised for a *passagium*. 24,500 florins were borrowed from the Alberti Antichi in 1374: Malta, cod. 16 no. 52.

of letters, missions and negotiations in which Giovanni Corsini and John Lascaris Calopheros were involved. On 21 June 1373 the pope had written to John V that he was assembling a fleet to rescue Constantinople and Thessalonika which were reported to be almost surrounded by Turks [66]. As early as February 1374 Gregory planned to send an embassy to Constantinople to discuss the proposed *passagium*. In April the Venetians gave an evasive reply to various questions on this topic, including the query about where the Hospitallers' forces should best intervene; on that point they wrote *quod multa sunt loca ad hoc apta in partibus Constantinopolis sive Romanie* [67]. The news of the entente between the Greek emperor and the Turks may have delayed matters, and Gregory's mission of two theologians and two Hospitallers, Fr. Hesso Schegelholtz and Fr. Bertrand Flote, did not leave for Constantinople until October 1374 [68]. The background to these negotiations was not promising. During 1373, in his concern to deal with his own rebellious son Andronicus, the Emperor John V made arrangements with Murad which had the effect of allowing a considerable Turkish army into Europe, and by July 1374 news had reached Venice that John V and Murad had agreed to arm a fleet [69]. In December 1374 the Venetians

(66) Texts in MOLLAT, nos. 1933-1934.

(67) Text of 4 April 1374 in HALECKI, 390-391; this shows that in February Gregory also intended to send Giovanni Corsini and the Archbishops of Patras and Thebes to Constantinople.

(68) It was the Hospital, not the papacy, which disbursed at least 6677 florins for the expenses of the Hospitallers and theologians on this mission: Malta, cod. 16 no. 52. On 1 September 1374 Gregory instructed Fernández de Heredia to pay these expenses: Reg. Aven. 193, f. 496v. On 21 September Gregory instructed the Master and Convent to provide the mission with further funds at Constantinople: Reg. Vat. 170, f. 58-58v. The theologians were the Franciscan Bartolomeo Cherrazio and the Dominican Tommaso de Bozolasco: further details in HALECKI, 292-297. The 1374 mission was accompanied by a papal inquiry into the documents connected with Clement VI's negotiations with the Greeks: text of 19 March 1374 in HALECKI, 389. The accounts of Gregory's Eastern policies after 1375 in HALECKI, 289-324, and ESZER, 132-146, are to some extent incomplete, partly because interest turned to Gregory's Italian projects, partly because of losses among the papal registers for Gregory's final years.

(69) I. BELDICEANU-STEINHERR, "La conquête d'Andrinople par

decided to renew their important commercial treaties with Byzantium, but the negotiations they initiated during 1375 failed completely ([70]). In the autumn of 1375 the papal mission returned with news which was extremely serious but which offered some hope of future action. It was reported that John V had promised, presumably under pressure from the Hospitaller embassy, to hand over Thessalonika and one "other" city to the pope; the two cities were to be defended by the Hospitallers who were to reside in them, and in response Gregory ordered a *passagium* against the Turks which would be designed to liberate "parts of Greece" ([71]). Whose proposal this was, in what way theological questions were involved, whether the "other" city was Gallipoli, how many Hospitallers would have been available to garrison the two cities, where the *passagium* was at that point designed to intervene, and whether the Venetians had been consulted or had agreed was not reported. Gregory certainly renewed his diplomatic efforts. On 27 October 1375 he was sending Fr. Hesso Schegelholtz to Hungary in an attempt to reactivate the land crusade which Louis of Hungary had abandoned ([72]). On the same day he wrote to Queen Jeanne of Naples calling on her to supply shipping. Gregory announced that Constantinople was already tributary to the Turks, that it was in great danger

les Turcs: la pénétration turque en Thrace et la váleur des chroniques ottomanes", *Travaux et mémoires*: *Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation byzantines*, i (1965), 452-455.

([70]) J. CHRYSOSTOMIDES, "Studies on the Chronicle of Caroldo with Special Reference to the History of Byzantium from 1370 to 1377", *OCP*, xxxv (1969), 148-150.

([71]) ... *ordinatur pasagium contra Turchos pro liberatione partium Grecie et Imperator Constantinopolitanus promitit dare domino pape civitatem Salonichi et quandam alliam quas tenebunt fratres Jerosolimitani et in eis residebunt*: despatch sent from Avignon to Mantua on 22 November 1375 by Cristoforo da Piacenza: text in SEGRE, 80-82. Though not corroborated by any other document this proposal may be accepted as fitting reasonably well in the known pattern of events, but whether it was a sincere or realistic proposal may be doubted. This very significant offer by John V, which throws important light on the situation, has not previously been noted in this context.

([72]) Text in O. RINALDI, *Annales Ecclesiastici*, vii (Lucca, 1752), 264.

of falling, and that the Ottomans would then take the rest of the Christian East and threaten the Principality of Achaea and even the Kingdom of Naples. It was essential to assist the Greeks withtout delay by preventing the passage of the Turks from *Turchia* into *Romania* and *Bulgaria*. If sufficient support were to reach the Greeks they would recognize papal supremacy, and Gregory planned to send Hospitallers "in good number" and "several" galleys, some of them promised by various powers and some to be hired by the pope himself ([73]). An intervention in the Dardanelles may have been envisaged, and in December 1375 a papal bull spoke of the *passagium generale faciendum contra Turchos* ([74]). Yet another Hospitaller assembly met at Avignon under Fr. Juan Fernández de Heredia probably in November ([75]). Fr. Bertrand Flote and the Priors of France, Champagne and Saint Gilles were there, and it was decided to call for 500 *milites* each with a *scutifer* for a *passagium* which had by then been postponed until the spring of 1377. On 8 December 1375 the pope issued bulls to the European priors instructing them each to hold chapters which were to designate a total of 405 *milites* to participate in the coming expedition ([76]), even though the inquests of 1373 had made it fully evident that such large numbers of Hospitaller *milites* did not exist ([77]). Nothing was done during

([73]) Text in F. CERASOLI, "Gregorio XI e Giovanna I Regina di Napoli: documenti inediti dell'Archivio Vaticano", *Archivio Storico per le Province Napoletane*, xxv (1900), 6-8. Bartolomeo Cherrazio, one of the two theologians on the Constantinople mission, was being sent to Naples: see also HALECKI, 317-318.

([74]) MOLLAT, no. 3622. Though SETTON, i. 328 n. 9, suggests that this was probably a device to collect money, a *passagium* of a sort did eventually take place.

([75]) The summonses *pro certis arduis negotiis* were dated 15 October 1375: Reg. Vat. 277, f. 64-64v.

([76]) Reg. Vat. 267, f. 46v-48: text in PAULI, ii. 97-98, with complete statistics in Mollat, nos. 3634-3635. DELAVILLE, 188-191, and HALECKI, 316-317, give incomplete figures. HALECKI's work closes before the Hospitaller *passagium* of 1378 of which he takes no account. Bosio, ii. 120-121, misdated the assembly to 1376 and wrongly stated that the *passagium* was to go to Rhodes. 500 knights was apparently the number it was proposed to send to *Romania* in 1369/70: text now lost but referred to in HALECKI, 214, 357.

([77]) The paucity of *milites* and the Hospital's poverty are shown

1376, all efforts being directed towards the pope's return to Italy.

The situation in the East went from bad to worse during 1376. In May or June a Venetian embassy, which was accompanied by a fleet, secured from John V an agreement by which Venice was to occupy the island of Tenedos just outside the Dardanelles. Meanwhile the emperor's son Andronicus escaped from captivity and led a revolt which had Genoese and Turkish support, and the emperor himself was imprisoned. Andronicus proposed to award Tenedos to the Genoese, and the Ottomans were allowed to reoccupy Gallipoli; the Venetians therefore themselves occupied Tenedos in October 1376 after which the conflict between Venice and Genoa escalated progressively until armed hostilities began in mid-1377. It was possibly at this point that the Ottomans captured Adrianople which seems to have fallen to other non-Ottoman Turkish leaders some years earlier in about 1369 (78).

On the financial side, it must have been amply clear to the pope by August 1376 that the funds available were insufficient. Gregory's war with Florence and the papal interdict of March 1376 hit all Florentine merchants and meant that the papacy ceased to use the Alberti Antichi as its bankers, even though the Alberti's possessions at Avignon were not apparently seized, possibly in order to limit the repercussions in the papacy's financial department (79). What happened to any Hospitaller monies deposited with the Alberti Antichi was not recorded in the papal or other documents; probably the Hospitallers had little or nothing to deposit and they had in fact borrowed money from the Alberti Antichi (80). In any case further efforts had to be made to raise funds. On 10 August 1376 the Master at Rhodes authorized the alienation of lands in the West (81). On 13 February 1377 the pope sought once again to compel certain Hospitallers to pay the taxes which had been agreed on 13 January 1374 (82). In March Gregory confirmed Juilly's bull of August 1376 and, in bulls which still spoke of 500 *fratres milites* each with a *scutifer*, he gave papal authorization for the sale or mortgaging of Hospitaller lands in Italy up to 60,000 florins (83), in Germany and Bohemia up to 60,000 florins, in Spain and Portugal up to 60,000 florins, and in France up to 30,000 florins (84), making a theoretical total of at least 210,000 florins (85).

None of Gregory's bulls gave any precise indication of the destination of the *passagium* but it must have been aimed at defending Greece or some other part of the Balkans against Ottoman incursions. Cyprus was in turmoil but it was not in danger from the infidel; Cilician Armenia had already been overrun by the Mamluks in 1375; Smyrna was important, but the problem there was the comparatively minor, though always difficult, one of finding 6000 florins a year to pay the garrison; and as for Rhodes itself, special measures had been taken to prevent the *passagium* funds being employed there. The preparations made all pointed to an intervention in the Aegean or the Balkans. The mission of 1374 had gone to Constantinople, in November 1375 there was talk of liberating certain *partes Grecie* and of acquiring Thessalonika, and in August 1376 the Master at Rhodes spoke of an expedition to the Duchy of Athens (86), but it soon became evident that the deposition of the Emperor John V and hostilities between Venice and Genoa would rule out effective crusading

clearly in the 1373 inquests, many of which are in the course of publication by Mlle. Anne-Marie Legras at the Institut de Recherche et d'Histoire des Textes at Paris.

(78) DENNIS, 37-40; BELDICEANU-STEINHERR, 454-458; BARKER, 24-32, 458-461; CHRYSOSTOMIDES, 151-159. The precise date on which the Turks occupied Gallipoli is uncertain. If the Turks recovered it in 1369, that would make it less likely that it was the "other" city offered by John V to the Hospital in 1375.

(79) Y. RENOUARD, *Les relations des Papes d'Avignon et des compagnies commerciales et bancaires de 1316 à 1378* (Paris, 1941), 288-295, 334-338 *et passim*; R. TREXLER, *The Spiritual Power: Republican Florence under Interdict* (Leiden, 1974), 44-45, 50 n. 33, 53-54.

(80) Malta, cod. 16 no. 52, which also shows that during 1374/5 3064 florins of "other expenses" were paid to the Alberti Antichi.

(81) Text in PAULI, ii. 99-101.

(82) Reg. Aven. 201, f. 6v-7.

(83) Texts of 1 and 7 March 1377 in PAULI, ii. 98-101.

(84) Reg. Aven. 201, f. 62-62v, 189-189v (1 March 1377).

(85) There is no known evidence in the archives that snch alienations were actually made.

(86) Text of 10 August 1376 in PAULI, ii. 99-101.

action in the Dardanelles or in the Aegean. In October 1375, after his return from Constantinople, Fr. Hesso Schegelholtz had been sent to Hungary to discuss the defence of Bulgaria and *Romania*, but at that time Gregory and the Hospital were quarrelling with the Hungarian king who refused to recognize the newly-nominated Hospitaller Prior of Hungary (87). Eventually the Hospitallers' expedition merely sailed to Vonitza in Epirus on the Balkan shore of the Adriatic.

The *passagium* had been postponed for a time while Gregory XI left Avignon for Italy; Fr. Juan Fernández de Heredia served as Admiral of the papal fleet and entered Rome with the pope in January 1377. Preparations for the expedition continued, slowly as ever, with the financial measures of February and March. Fr. Robert de Juilly died at Rhodes on 29 July 1377 and on 24 September Gregory, who had previously reserved the election to himself, exercized his papal powers in providing Fernández de Heredia to the vacant Mastership. The pope was risking resistance, which did in fact materialize from the French Hospitallers at Rhodes, presumably in the hope that the promotion of his own favourite would ensure the continuation of papal crusading schemes. During 1377 the Hospitallers were making arrangements with Queen Jeanne of Naples to lease from her the Principality of Achaea which they then administered for some five years; they also secured a lease on the town of Vonitza in the Gulf of Arta from Maddalena Buondelmonti of Florence who was the widow of Leonardo Tocco, Duke of Leucadia and Count of Cephalonia. Finance and provisions for the *passagium* came from a group of Florentines who had to be exempted from the restrictions of the papal interdict upon them and who possibly conditioned the choice of objective so that the expedition appeared to be designed merely to defend the Tocco possessions against the Albanians in Epirus. In 1378 the new Master sailed to Vonitza with a small group of Hospitallers and certain Florentines who were related or connected to Maddalena Buondelmonti.

(87) Details in DELAVILLE, 196-198. There is no hint that Gregory also wanted the Hospital's monies, though the suspicion would have been a natural one. On 24 September 1373, at the very moment the Hospitaller assembly was opening, the pope gave instructions that his jewels be pawned to raise 50,000 florins: text in MIROT, no. 1393.

Gregory XI died in March 1378 and his successor, Pope Urban VI, apparently abandoned the Hospitallers' expedition to its disastrous conclusion. On 23 August 1378, somewhere between Vonitza and Arta and while still at the very gateway into Greece, Fr. Juan Fernández de Heredia, presumably short of men, money and supplies, was defeated and captured by the Albanian Lord of Arta, Ghin Boua Spata, and subsequently he had to be ransomed from his fellow-Christian captors (88).

Gregory XI had clung to two objectives: his major concern was the re-establishment of the papal *curia* at Rome while the other, the defence of the Christian East, was never allotted the resources necessary for effective action. In both tasks the pope was hampered by profound economic and spiritual crises within Western Christian society, by armed conflict and dissension throughout Europe and by the papacy's own shortage of money. On 18 May 1375 Gregory wrote in rhetorical style to the King of France emphasizing that peace had to be established in the West before an effective *passagium* could be planned (89), and there was certainly truth in that. The pope's determination to take the papacy back to Italy involved wars against Milan and

(88) The events of 1377-1378 remain obscure. Details and references in LUTTRELL see note 11, (1978), I 302-303, V 207-208, VIII 322-324; ESZER, 66-78, 145-146; and TREXLER, 88-90. See also A. LUTTRELL, "La Corona de Aragón y la Grecia catalana: 1379-1394", *Anuario de Estudios Medievales*, vi (1969); "Aldobrando Baroncelli in Greece: 1378-1382", *OCP*, xxxvi (1970). For Albanian attacks on the Tocco which are difficult to date, see *Cronaca dei Tocco di Cefalonia di Anonimo: Prolegomeni, Testo Critico e Traduzione*, ed. G. SCHIRÒ (Rome, 1975), 14-16, 25-34, 223-229. The date of the ambush at Arta is in Arles, Bibliothèque Communale, GG 76, f. 311. The expedition followed an abortive Latin attack on Durazzo, but the Navarrese leader Louis d'Évreux seems not to have died in Albania, as generally supposed. He made a will while ill at Trani on 1 August 1376: text in E. ROGADEO, "Il primo matrimonio di Giovanna duchessa di Durazzo", *Rassegna Pugliese*, xix (1902), 185-187. The *Chronicon Siculum incerti authoris*, ed. J. DE BLASIIS (Naples, 1887), 29, states that he died in Trani in August 1376. The "Aliud Diarium" in the same *Chronicon* said that he died on 26 August while taking "many Gascons and Navarrese" to *Romania*: *ibid.*, 124. *I Diurnali del Duca di Monteleone*, ed. M. MANFREDI, in L. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, xxi part 5 (revised: Bologna, 1958), 19, states that news of Louis' death at Gravina reached Queen Giovanna on 19 October 1376.

(89) Text in MIROT, no. 1898.

Florence and led to crippling papal expenditures, to the uneasy reoccupation of Rome, and to the ultimate disaster of the schism in the Latin church. In financial terms Western policies took absolute precedence. Apart from a few thousand florins a year which went to subsidize the garrison at Smyrna, Gregory spent little or nothing for the East. Yet in the five years before the return of the *curia* to Italy the pope expended on his Italian wars an average of 194,000 florins a year, or 42 percent of an average annual income of 466,000 florins (90). The conflict with Milan was in itself a decisive obstacle to crusading action (91).

In the East the proposed congress at Thebes proved abortive; the Christian kingdom of Cilician Armenia collapsed; Venetian and Genoese hostility degenerated into a major naval war; there was no real understanding with the Greeks, who allied with the Turks; and the Turks continued to consolidate their conquests in the Balkans. Only the Hospitallers seemed to offer any reliable prospect of money and manpower, however limited. To them the pope entrusted the papal city of Smyrna, and on them he had to rely for a military *passagium*. Gregory did at least succeed in turning the Hospital's attention away from its traditional spheres of action in Mamluk Egypt and Syria or in the Turkish emirates of the Anatolian seaboard towards the more urgent and fundamental problem of defending Greece and the Balkans against the major long-term threat from the Ottomans. Gregory floundered from one combination of alliances to another. The inquest into the Hospital and the assembly of 1373 were followed by the Hospitaller mission to Constantinople of 1374; by the summonses to action of 1375 which took no account of the findings of the pope's own inquiry; and, following delays occasioned by the pope's return to Rome in 1376 and 1377, by the Hospitallers' *passagium* of 1378. Gregory's insistence on this unrealistic programme led him to impose the organizer of this expedition upon the Hospital as its Master, and the long-planned crusade which followed was ignominiously ambushed by Christian opponents; in the East, as in the West, the best intentions produced the worst results.

(90) RENOUARD, 32 (Table B); these are, of course, crude figures.

(91) On 30 April 1375 a leading figure at Avignon was reported as saying *Malledicantur isti de Mediolano. Nisi esset guerra ita, dominus papa habet multa et magnas intentiones in terris Soldanj et in multis alijs locis ibidem astantibus*: text in SEGRE, 74-75.

APPENDIX

ST. CATHERINE AND THE HOSPITALLERS

One of St. Catherine's major concerns during Gregory XI's pontificate was the writing of letters urging the pope and other individuals to prosecute the holy war. For Catherine the crusade involved not only the recovery of Jerusalem, the possibility of securing individual salvation through martyrdom and the opportunity of saving infidel souls, but also the bringing of peace to the Latin West by removing the mercenary companies, such as that of John Hawkwood then active in Tuscany, and by uniting the warring kingdoms in a joint attack on the infidels; it was also connected with the return of the papacy from Avignon to Rome (92).

The practical effect of Catherine's crusading letters cannot be measured. When Gregory mobilized the Hospitallers for their *passagium*, Catherine was informed of events. In a letter *A Conte di monna Agnola ed a' compagni in Firenze* she incited this unidentified personage and his companions, presumably Florentines or at least Tuscans, to participate in the Hospitallers' expedition — *Il santo padre manda e' frieri* — which Catherine saw as merely the preliminary to a major crusade, a *passagium generale* (93). This letter could have been written as early as Gregory XI's bulls of December 1375 promulgating the *passagium* (94), but a date in 1377 when the expedition was actually due to depart seems more likely, especially in view of the fact that a number of Florentines did take part in this minor crusade; in fact Vonitza, to which the Hospital acquired a title in 1377, was held by the Florentine Maddalena Buondelmonti.

(92) *Epistolario di Santa Caterina da Siena*, i, ed. E. DUPRÉ THESEIDER (Rome, 1940); cf. P. ROUSSET, "Sainte Catherine de Sienne et le Problème de la Croisade", *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, xxv (1975). Catherine urged even the nun Domitilla to go on a crusade: FAWTIER, i. 54.

(93) Text in *Epistolario*, i. 190-194.

(94) DUPRÉ THESEIDER, in *Epistolario*, i. 190, dates the letter "1375 fine" for that reason.

Catherine also wrote a lengthy letter full of exhortations to martyrdom addressed:

> A misser Nicolo priore dela prouincia di thoscano, essendo ito a Vinegia per dare ordine al passagio sopra gli infideli, il quale doueano comminciare (95).

This letter must have been written to the Hospitaller Prior of Pisa who went to Venice, apparently in April 1377, in order to secure galleys for the *passagium*; on 19 April the Venetians refused his request.

> Quod Respondeatur Isti priori pisarum, cum Illis verbis que videbuntur, quod semper fuimus et essemus dispositi, deo teste, liberaliter complacere, Sancte Matri ecclesie et ordini suo, sancti Johannis Jerosolimitani, in omnibus nobis possibilibus, sed ad presens propter multas galeas et Nauigia, que habemus extra, in diuersis partibus, non possumus sibi complacere, super requisitis per eum, quare placeat eidem, Nos exinde habere rationabiliter excusatos. de parte – 61 (96).

Niccolò seems to have taken notice of Catherine's exhortations, for he was at Vonitza on 24 April 1378 when he appeared as *nicolaccius de ystorchiis de floren' pisarum prior* (97). This crusader was presumably Fr. Niccolò de Strozzi who had been Commander of Padua in November 1373 when he was at the Hospitaller assembly in Avignon (98). On 11 March 1374 the pope was sending

(95) Letter XLVI of the 1500 edition; the rubric is that of the mss., according to Fawtier, ii. 179.

(96) Venice, Archivio di Stato, Misti del Senato, xxxvi, f. 5v. Immediately following is a slightly different version of this same reply which postponed a final decision and which received 21 votes with three abstentions. On the background, see LUTTRELL, see note 11, (1978) V 207-208 *et passim*.

(97) Malta, cod. 48, f. 168v-169 (contemporary copy).

(98) Malta, cod. 347, f. 51-51v. F. BURLAMACCHI, *Epistole della serafica vergine S. Caterina de Siena*, ii (Milan, 1843), 13, identified him with the Hospitaller who seized Alberese and Talamone from Siena in 1376 and April 1377, but that seems almost impossible. On that unnamed *friere di San Giovanni*, see *Chronache Senesi*, ed. A. LISINI and F. IACOMETTI, in *Rerum Italicarum Scriptores*, ns. xv part vi (Bologna, 1932-1937), 661-662, 667. P. LITTA, *Famiglie Celebri Italiane*, vi (Milan, 1819), Strozzi di Firenze VI, gives Niccolò as the son of Paolo Strozzi, who was at Rhodes in 1365, who was Commander of Ferrara and Prior of Pisa, and who fought in the East. The source of this information is as yet unknown. There is no evidence that Niccolò's connections involved financial dealings between the Hospital and the Strozzi bankers.

him to the Master at Rhodes (99). The Prior of Pisa may well have died in Epirus during 1378, for he is not heard of again. On 1 May 1380 Fr. Bartolomeo Castellani was acting for the Master as his lieutenant in the Priory of Pisa (100), and by February 1382 there was a new Prior of Pisa (101). Fr. Niccolò had faithfully followed the injunctions of Catherine's letter, which must be dated around April 1377 (102).

University of Malta
Msida-Malta

Anthony LUTTRELL

(99) Reg. Aven. 193, f. 280v. On 4 March Gregory requested the Master to provide Strozzi to an office or post in the Hospital: Reg. Vat. 270, f. 18v.

(100) *Le carte strozziane del R. Archivio di Stato in Firenze: Inventario*, I ser., ii (Florence, 1891), 823.

(101) Malta, cod. 321, f. 191-191v.

(102) FAWTIER, ii. 179, proposed "début de 1377".

OCP 46 (1980) 418-445

Une homélie géorgienne anonyme sur la Transfiguration

L'homélie sur la Transfiguration qu'on va lire se trouve insérée comme troisième lecture de la fête, dans l'homéliaire passablement mutilé constitué par le codex A-144 du fonds géorgien de l'*Institut des manuscrits* à Tbilissi (1). Comme nous l'avons indiqué ailleurs, il y a des archaïsmes notoires: on trouve le nom du mois macédonien de Lôos translittéré tel quel en vieux géorgien. Ce seul détail plaide en faveur de l'ancienneté du modèle grec, sans un intermédiaire arménien (2). Le vocabulaire de l'homélie géorgienne possède pas mal de mots rares, qui n'ont pas été recensés par les dictionnaires d'Abuladze, et qui ne figurent pas tels quels dans l'ancien dictionnaire de Tchoubinoff (3).

Une chose nous saisit à la lecture de cette homélie: tout se passe comme si l'orateur avait à justifier la date encore fraîche du 6 août, et sa fonction dans l'ensemble des fêtes de l'année liturgique. On ne comprend pas pourquoi, sinon, il y aurait tant d'emphase pour justifier une fête assez excentrique. Si on tient compte du fait qu'il n'y a pas si longtemps, on a pu imprimer que la fête de la Transfignration n'a vu le jour qu'au VIe ou VIIe siècle (4), il est certain que l'on touche ici une période plus ancienne.

(1) M. van ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens* (cité en abrégé: *Homéliaires*), Louvain-la-Neuve 1975, pp. 37-48 et 157-180.

(2) *Homéliaires*, p. 322.

(3) I. ABULADZE, *Jveli hart'uli enis lek'sikoni*, Tbilisi 1973; D. TCHOUBINOFF, *Gruzino-russkij Slovar*, Saint-Pétersbourg 1887. Le terme *tanasoba*, par exemple, a été lu au XVIIe siècle par Sulkhan-Saba *Orbeliani* et apparaît dans son dictionnaire avec une référence à notre texte. Cf. éd. I. ABULADZE, t. 2 (Tbilisi 1966), p. 132.

(4) Ainsi A. GUILLOU en 1955. Cf. *Homéliaires*, p. 321.

Bien que l'homélie n'ait ni auteur ni date, grande est l'ancienneté des textes contenus dans le codex, qui date lui-même du Xe siècle. On peut donc remonter aussi haut que l'on veut pour déterminer l'âge du modèle grec. Seuls les indices internes peuvent orienter pour une date, voire pour une localisation; il y en a quelques uns.

En premier lieu, le titre de la fête: *sur les Tentes*, en géorgien: *Talavroba*, est en réalité le nom arménien de la fête des Tentes (talavar = *tente*). Comme telle, cette fête n'est pas citée dans les documents géorgiens, mais la tradition arménienne y a gardé quelques allusions. Comme l'homélie le montre bien, il s'agit des trois tentes que Pierre voulut monter; mais c'est aussi un souvenir de l'aboutissement du jeûne des apôtres, qui commence quand l'Epoux leur est enlevé, c.-à-d. à l'Ascension. Comme tous les jeûnes liturgiques, celui-ci comporte quarante jours pleins. Mais en Orient, les samedis et les dimanches ne comptant pas comme jours de jeûne, la date limite de ce *carême de l'Epoux* atteint quelque cinquante jours après l'Ascension. Cette date est donc mobile par nature, le dimanche suivant étant dévolu au *Vardavar*, la Transfignration chez les Arméniens (5). La représentation du rôle des apôtres, au moment de jeter les filets dans les eaux du monde à convertir, est particulièrement développée chez les Arméniens. C'est par rapport à cette incidence qu'il faut lire, croyons-nous, l'insistance sur les apôtres dans le cycle des fêtes mentionnées au § 3.

Bien que le titre mentionne, en second lieu, la Transfiguration au *Thabor*, il ne s'agit ici que d'une mise en harmonie avec les autres lectures pour la fête, notamment celle attribuée à Jean Chrysostome et conservée uniquement en géorgien (6). A la différence de cette importante homélie, celle-ci ne mentionne jamais le Thabor dans le texte. La chose est d'autant plus surprenante qu'un document comme le long texte sur la Transfiguration attribué à Moïse de Chorène cite le Thabor dans le texte, bien que sa tradition se rattache explicitement au Vardavar (7). Les plus an-

(5) *Homéliaires*, p. 332 et 335-336.

(6) *Ibid.*, pp. 93-94 et l'édition de A. SHANIDZE, *Sinuri mravalthavi, 864 clisa*, Tbilisi 1959, pp. 191-198, d'après un seul manuscrit. Les variantes des autres témoins sont importantes, surtout à la fin du texte.

(7) *Srboy horn meroj Movsesi Xorenac'woc' matenagrout'iunk'*, Venise 1843, pp. 326-338. Le Thabor est cité p. 329, ligne 28.

ciens commentateurs des évangiles de la Transfiguration sont les auteurs des commentaires suivis des évangiles. Eusèbe de Césarée ne sait pas encore que le Thabor est la montagne où a eu lieu la Transfiguration ([8]). La longue homélie d'Elisée Vardapet sur la Transfiguration, également conservée en un arménien très archaïque, et qui date du Ve ou VIe siècle, ne cite pas non plus le nom du Thabor ([9]). C'est donc un trait ancien que d'ignorer l'emplacement de la montagne. Celle-ci apparaît liée à un culte sur le mont Ittabyrium, chez saint Jérôme, dans deux lettres aux environs de 400 ([10]), et très probablement déjà chez la pèlerine Egérie en 385, bien que son récit passionnant soit brusquement arrêté, et qu'il faille reconstituer son contenu grâce à la description sommaire d'un de ses lecteurs d'autrefois, Valère de Galice ([11]).

Un autre point important est la place de *Jérusalem*. L'homéliste semble considérer que la scène de la Transfiguration et celle de l'Agonie au jardin des Oliviers se sont toutes les deux réalisées à Jérusalem. C'est du moins ce qui paraît ressortir des répétitions du § 10. Il est vrai que l'identification des deux toponymes apparaît par le biais de l'expression: « leurs yeux étaient alourdis de sommeil », qui se trouve dans Luc 9,32 à la Transfiguration, mais aussi dans Matt. 26,43 à l'Agonie. Le texte de l'Ecriture cité par notre homéliste, bien que distinguant les évangélistes avec toute la netteté souhaitable quand il s'agit d'argumenter, mêle pourtant les citations sans avertir, comme s'il n'était pas indemne de la lecture d'un *Diatessaron*. Quand l'orateur reprend: « dans cette même Jérusalem » (§ 10), on a bien l'impression qu'il lit la fête dans le contexte topographique du pèlerin de Bordeaux, dont l'*Itinerarium* écrit, en 333: « Inde ascenditis in montem Oliveti ubi Dominus ante passionem apostolos docuit, ubi facta

([8]) Eusèbe de Césarée, *Commentaire sur les Psaumes*, Ps. 88,13, dans P.G. 23, col. 1092D.

([9]) *Elisei Vardapeti matenagrout'iunk'*, Venise 1838, pp. 213-239.

([10]) *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, ed. J. HILBERG, t. 1 (Vienne 1910), p. 344, lettre 46 écrite en 392-393, et t. 2 (Vienne 1912), p. 323, lettre 108 datée de 404.

([11]) Z. GARCÍA, *La lettre de Valerius de Vierzo sur la bienheureuse Aetheria*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 29 (1910), p. 396. Valère vivait au 7e siècle.

est basilica divini Constantini. Inde non longe est monticulus ubi Dominus ascendit orare et apparuit illic Moyses et Helias quando Petrum et Iohannem secum duxit » ([12]).

Il reste une dernière sorte de critère interne: *quelle théologie* supposent les développements des §§ 2 et 4? Dans le texte concernant Marie, on trouve la représentation très ancienne de l'incarnation de la Parole par sa pénétration dans la Vierge, telle une semence portée par l'archange. Au § 4, le passage christologique est particulièrement difficile à traduire: les termes sont rares en géorgien, et on voit mal quels modèles grecs ils prétendent traduire. Il n'y a pas là de théologie développée: tout comme au moment de parler de la Vierge, ce n'est qu'en passant que l'*énanthrôpèsis* est évoquée, sans l'équation *Logos – Sarx* chère à Athanase. Ce que nous avons traduit par: « celui qui prescrit au milieu » et « celui qui est prescrit », sont de véritables *hapax* géorgiens. De même, les termes si importants: « sans confusion ni division », qui pourraient à la rigueur supposer déjà les querelles monophysites largement répandues, sont des mots rares ([13]). Toutefois, si la question avait été brûlante, on peut croire que l'homéliste aurait insisté. Cette note christologique est donnée en passant, tout comme au § 2 la brève donnée mariologique. On peut donc croire qu'il s'agit d'une interpolation, ou que ces expressions ont pu figurer, sans valeur strictement technique, comme répondant à un terme grec perdu, qui n'a pas fait fortune. De toute manière, « l'inhumanation » du Verbe supposée par ce passage a quelque chose d'archaïque, puisque le Verbe est considéré d'abord comme créateur qui prescrit, et ensuite comme

([12]) *Itineraria et alia Geographica* (*Corpus christianorum*, t. 175), Turnhout 1965, p. 18, reprenant l'édition de P. Geyer.

([13]) On peut juger de la relativité de ces formules par comparaison avec le cas de l'homélie *De Fide* d'Eusèbe d'Emèse, conservée à la fois en arménien et en latin. Ici, c'est le latin qui a préservé les expressions « *eius Filium carissimum, ante saecula natum impassibiliter a Patre, sine incisione, sine scissione* ». Le parallèle arménien ne donne rien de ces expressions. Pourtant, le texte latin dans l'ensemble s'avère moins corrompu que l'arménien. Cf. Henning J. LEHMANN, *Per Piscatores*. Studies in the Armenian version of a collection of homilies by Eusebius of Emesa and Severian of Gabala, Aarhus 1975, p. 45. La traduction latine elle-même pourrait dater du début du 6e siècle, et les homélies sont certainement du 4e siècle.

l'homme qui est prescrit. Peut-être, derrière ce terme, doit-on lire le grec *perigraptos*, au sens le plus large: « recevoir une détermination, ou la donner ». En ce sens, le terme évite de faire de l'humanité du Christ une créature du Verbe, sans toutefois marquer dans ce dernier une identité *Logos – Sarx*.

Où pareille homélie peut-elle être née? L'incidence du mois de Lôos dans les limites exactes du mois d'août, avec la fête du 6 pour la Transfiguration, semble désigner Antioche. A Jérusalem, le mois de Lôos ne recouvrait pas exactement le mois d'août. Par ailleurs, la description du cycle liturgique des fêtes du Seigneur commence par celle de la Nativité. Or, ce n'est que vers 380 que cette fête a commencé de se trouver en tête de l'année liturgique. Il ne faut donc vraisemblablement pas remonter trop haut pour dater l'homélie, et sans doute est-on proche encore du temps où l'année liturgique chrétienne fut pleinement constituée. L'orateur tend à justifier la pratique de la répétition des fêtes, qui ne va pas encore tout-à-fait de soi. Toutes ces considérations excluent Jérusalem comme lieu exact de l'homélie, car Noël n'a été introduite que tard dans la ville sainte. On envisagera donc plutôt quelque ville assujettie à Antioche, sinon Antioche elle-même, dans le dernier cinquième du 4e siècle.

Comme il est d'usage dans les anciens textes, l'emploi de l'Ecriture y est si familier que parfois le sens risque d'échapper. En particulier, au § 13, la mention soudaine que, désormais, les bêtes des champs ne seront plus chassées de la montagne. Cette remarque, dont l'explication est immédiatement donnée dans le contexte, ne devient claire à nos esprits qu'en lisant en surimpression Exode 23,11, Lévitique 25,2-7 et Deutéronome 26,12. On peut constater que les bêtes des champs, qui se rassasient de la terre de l'année sabbatique, après que les indigents d'Israël y aient glané, deviennent, dans le Lévitique et le Deutéronome, les étrangers, les non-Juifs qui ramassent les miettes des terres sabbatiques. Dès lors, le sens devient clair, d'autant plus que la montagne symbolise l'équilibre même d'un univers agricole, comme le livre de H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, l'a bien montré [14]. D'autres exégèses de ce type sont si immédiates sous

(14) Harald RIESENFELD, *Jésus transfiguré* (*Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis 16*). Copenhague 1947.

la plume de l'auteur que l'on encombrerait vite le texte d'innombrables références. Nous avons préféré demeurer sobres et nous contenter de souligner les citations explicites.

Pour fonder avec certitude la datation de notre texte au 4e siècle, il faudrait poursuivre une enquête systématique sur l'évolution des thèmes dans l'homilétique de la Transfiguration. De nombreux textes sont encore à publier ou à traduire. Voici, à titre de renseignements, une liste recensée d'après la *Bibliotheca Hagiographica* du Père Halkin [15]: elle devra être complétée, pour les versions, par les données de la *Clavis Patrum Graecorum* [16].

Voici une liste de 14 textes grecs, disposés en ordre chronologique:

circa 390	BHG 1984	PG 58,549	Jean Chrysostome
circa 428	BHG 1986		Proclus de Constantinople
		éd. de Savilius, t. 7,339	
28 déc. 428	BHG 1988	PG 61,721	Proclus de Constantinople
circa 430	BHG 1980	PG 61,713	Proclus de Constantinople
circa 450	BHG 434h	PG 65,764	Timothée d'Antioche
circa 451-459	BHG 1982		Isaac d'Antioche
		éd. Assemani, *Ephrem* t. 2, p. 41.	
circa 440-468	BHG 1989	PG 85,452	Basile de Séleucie
circa 593-599	BHG 1993	PG 89,1361	Anastase d'Antioche
circa 692-740	BHG 1996	PG 97,932	André de Crète
circa 700	BHG 1999		Anastase le Sinaïte
		éd. Guillou, *Mél. Arch. Hist.* 67 (1955) p. 217.	
circa 730	BHG 1979	PG 96,545	Jean Damascène
avant 800	BHG 2000		Acéphale anonyme
		éd. Aubineau, *Anal. Bolland.* 85 (1967) p. 401.	
avant 900	BHG 1994	PG 77,1009	Pantaléon diacre
avant 900	BHG 1978	PG 98,1253	Pantaléon diacre

(15) F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957): les fêtes fixes du Seigneur et de la Vierge sont intégrées à la littérature hagiographique. Chaque n° de ce répertoire mentionne toutes les éditions des textes, quand il y en a.

(16) M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, t. 2, Turnhout 1974. Ce répertoire signale même les versions orientales; il complète donc la BHG.

Du côté oriental, il y a lieu de signaler tout d'abord l'existence de certaines versions anciennes de ces textes. Il y a notamment une morphologie variée, avec des retouches doctrinales patentes, pour le texte attribué à Isaac d'Antioche; cette homélie pourrait bien être plus ancienne, peut-être même éphrémienne dans sa couche la plus archaïque. La rédaction copte de ce texte est particulièrement aberrante (17). D'autres sections de cette homélie éminemment christologique se retrouvent dans des parties d'autres textes, qu'il faut cependant considérer comme indépendants.

Parmi les textes autonomes dont le modèle grec est perdu, on peut citer au moins huit pièces suivant un classement chronologique qui demanderait à être mieux étayé encore:

4e siècle: lecture anonyme sur la fête des Tentes (cf. ci-dessous).
4e siècle: un texte arménien attribué à Epiphane de Chypre et conservé dans le ms. de Vienne n° 11, de la p. 681 à la p. 695, copie faite sur un modèle écrit en 1350 (18). Le début de ce texte se lit ainsi: « Du bienheureux Epiphane, discours sur la Transfiguration. Maintenant je veux parler de ce grand jour-ci, du dimanche merveilleux, du Seigneur, à cause de la transfiguration de Jésus en sa forme divine... ». Il n'est pas exclu néanmoins, malgré le titre, qu'il s'agisse d'une homélie sur la Résurrection...
4e siècle: l'homélie arménienne attribuée à Eusèbe d'Emèse, postulée et publiée par E. M. Buytaert. On ne sait dans quelle mesure le sujet réel de ce texte est vraiment la Transfiguration, car le traité latin qui lui correspond est un *De Filio* (19).
5e siècle: l'homélie géorgienne attribuée à Jean Chrysostome (20).
5e siècle: l'homélie d'Elisée Vardapet conservée en arménien (21).

(17) *Homéliaires*, pp. 273-274. Clavis, n° 3939.
(18) J. Dashian, *Catalog der Armenischen Handschriften*, Vienne 1895, p. 106.
(19) E. M. Buytaert, *L'Héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse*, Louvain 1949, pp. 39°43°.
(20) Cf. ci-dessus note 6.
(21) Cf. ci-dessus note 9.

6e siècle: l'homélie géorgienne de Jean de Bolnisi (22).
7e siècle: le discours de Moïse de Chorène sur le *Vardavar*, conservé en arménien (23).
8e siècle? sermon mutilé, conservé en géorgien et attribué à Théodore de Harran (24).

Cette liste ne prétend nullement à l'exhaustivité. Elle montre simplement qu'on ne peut se contenter de la tradition grecque pour jauger l'importance ou l'ancienneté de la fête. Les textes plus tardifs et les commentaires courants de l'Ecriture doivent être ajoutés à cette liste. Ils offrent cependant moins de prise à l'exégèse caractéristique de l'orateur, pressé par l'auditoire de donner un sens immédiat au texte reçu...

L'homélie se divise nettement en deux parties. Les §§ 1-7 parlent de la spécificité de la Transfiguration au sein de l'année liturgique. Celle-ci est récurrente comme le sont la chanson de mode, les prestations des champions d'équitation et le labeur du paysan au champ. Cette triple comparaison revient au § 7. Le § 2 esquisse deux cycles d'une année chacun en variant les thèmes, où l'on voit que l'Annonciation n'est pas encore placée au 25 mars mais au début de l'année. Les §§ 3-6 résument le sens de la fête de la Transfiguration et indiquent sa place au 6 Loos. La fin du § 1 pourrait indiquer une synaxe *locale* au Thabor. Du § 8 au § 15, le tétraévangile est commenté. L'exorde rappelle qu'aux yeux de l'homéliste, la fête est celle des Tabernacles ou des Tentes (25).

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Michel van Esbroeck, S.J.

(22) *Homéliaires*, pp. 94 et 176.
(23) Cf. ci-dessus note 7.
(24) *Homéliaires*, pp. 176-177 et 156.
(25) Rappelons que le fol. 185v est laissé blanc dans le ms.

184ᵛ გ̃ საკითხავი. საიდუმლჲთაგანი ტალავრობისა თჳსა ოდეს მთასა თაბორსა ფერი იცვალა.

1. ვითარცა იგი რაჟამს განმცხრობელნი წარდგიან წინაშე მეფეთა, სადა აღასრულნიან ყოველნი კმანი სახიობათანი, მერმე კუალად სათნო არნ და ტკბილ ყურთა მეფისათა თავითვე დაწყებაჲ შესხმათა მათ, და ესრჱთ განმხიარულდიან წინაშე მდგომელნი იგი და რომელნი ჩინებულ არიედცა ტაბლასა მისსა ვითარცა ახალსა რასმე სახარებასა შეიწყნარებედ მას. არა ეგრე მოსაწყინებელ უჩნ წინაშე მათსა ვითარცა პირველ სმენილი, არამედ სურვიელად მოუპყრნიან სასმენელნი მათნი დიდითა წადილითა განცხრებიედ ზედა სტუენათა მათ და კმატკბილთა შესხმათა ტყუელვისათა;

და ვითარცა მკედარნი რაჲ განცჳვიან ასპარეზსა ტანასობად და აღასრულიან თქერებაჲ იგი ჰუნეთაჲ მათთაჲ და სიცბილნი იგი ცხენთ რბევათანი და სიმღერანი უჯერონი სავსენი შრომითა და შფოთითა რომელთა შინა თქუენცა: უკუეთუ ერსა ამას ხოლო თუ მძლედ გამოშჩნდეთ მეორედ არღარა ვაქციოთ (185ʳ) მერმე რომელმან იგი სძლის კუალად სუფევინ პირველისავე მის განცხრომისა და თავი თჳსი შეაყენის გარდასრულსა მას დაუწყნარებლობასა და არა მოეკსენნიან პირველნი იგი შრომანი;

ანუ ვითარცა ქუეყანის მოქმედმან რაჟამს აღასრულის წელიწადი და მოიცალის კონდასობისა გან და შეიკრიბის[ა] ნაყოფი თჳსი, მერმე კუალად იწყის საქმედ ქუეყანისა, ისწრაფინ კუეთად ორნატისა და აღვსებად თესლისა სასოებითა ნაყოფთაჲთა;

ესრჱთვე მხიარულ არნ ეკლესიაჲ რაჟამს აღასრულის წელიწადი იგი თჳსი გალობით და დღესასწაულობით კმითა კურთხევისაჲთა და აღსარებისაჲთა კმითა ზატიკობისაჲთა, და კუალად მოვიდეს დიდითა სურვილითა დაუწყინოჲთა ადგილთა მიეგებვინნა ახალსა აღსრულებად.

2. პირველად აღასრულის შობაჲ უფლისა თჳსისაჲ რომელმან ახარა მას, მერმე ნათლისღებაჲ მისი რომელმან

TROISIÈME LECTURE. EXTRAIT DES MYSTÈRES SUR LES TENTES LORSQU'IL FUT TRANSFIGURÉ SUR LA MONTAGNE DU THABOR.

[*Le renouveau du cycle liturgique*]

1. Comme lorsque les ménestrels s'en vont à la cour des rois, où ils exécutent tout le répertoire de leurs chansons, dans la suite, le début des éloges est agréable et doux aux oreilles du roi; ses serviteurs se réjouissent ainsi et les commensaux préférés les reçoivent comme quelque nouvelle annonce. Ce ne sont plus des airs reçus par eux comme ceux qu'on écoute pour la première fois, mais volontiers ils leur prêtent l'oreille et se délectent avec grand plaisir du jeu de leur chalumeau et des éloges harmonieux du tambourin;

ou comme lorsque des cavaliers se jettent dans le stade pour se mesurer et accomplissent la voltige sur leurs coursiers et leur folle course de chevaux, parmi les ovations insensées, pleins de fatigue et de trouble dans lesquels vous vous trouvez, vous aussi: si, dans cette foule, nous nous déclarons pour un vainqueur, nous ne le repousserons plus comme second, et celui qui vaincra jouira à nouveau des premières louanges, il se vantera de l'agitation passée et oubliera les premiers efforts;

ou encore, comme quand le laboureur achève l'année, il change l'implantation des céréales et rassemble ses fruits, puis se met à travailler à nouveau la terre, s'empressant de creuser le sillon et de le remplir de semence dans l'attente de fruits;

ainsi l'Eglise se réjouit-elle lorsque son année s'accomplit avec des louanges et des fêtes, des poèmes de bénédiction et de foi, et avec des airs de Pâques, et à nouveau viendra-t-elle, en un grand amour incessant, retrouver les lieux pour accomplir à neuf.

2. En premier lieu elle accomplit la naissance de son Seigneur qui l'a réjouie, ensuite son baptême qui l'a illuminée et

განანათლა იგი, რომელიცა იწამა მამისა ძედ და გარდამოსლვაჲ მის ზედა სულისა წმიდისაჲ, რომელმანცა ნუგეშინისსცა მას ; მერმე კუალად ვნებაჲ მაცხოვარისაჲ თჳსისაჲ რომელმანცა აცხოვნა იგი და სიკუდილით მჴსნელისაჲ თჳსისაჲ, რომელმან იჴსნა იგი სისხლითა თჳსითა მერმე საფლავსა დადებაჲ მჴსნელისა თჳსისაჲ, რომელმან განჰჴსნნა საკრველნი მისნი, მაშინღა გამოსლვაჲ საფლავით უკრწნელისა მის სიძისაჲ, ზეცისა მეუფისაჲ, რომელმან განახლა უკუდავებაჲ მისი და იჩინა იგი სძლად თჳსა ; მერმე კუალად ამაღლებაჲ ზეცად მწოდებელისა თჳსისა, რომელმან თანა აღიყვანა იგი და აღწერა ცათა შინა და მოუვლინა სული წმიდაჲ მოციქულთა მისთა, რომელთასაცა საყურველსა ზედა აღეშჱნა იგი ქუეყანასა ზედა .

მაშინ კუალად აქციეს და მეორედ იწყის პირველთავე მათ აღსრულებად დღესასწაულთა ღმრთისა თჳსისათა, და ისწრაფინ თესვად ორნატსა მას ზეცისასა წმიდასა მას თესლსა რომელ არს სიტყუაჲ ღმრთისაჲ, პირველით ჟამით მთავარანგელოზისა მიმართ ქალწულისა, და მის გან აღმო-ცილებასა წმიდისა მკევლისა მარიამისა ღმრთისმშობელისა, და მერმე სასწაულთა მისთა (186r) და საკჳრვალებათა ვიდრე დღედმდე აღდგომისა მისისა, რამეთუ კუალად მოვიდეს თჳსსავე მას ქორწილსა რომელსა ეჩინა იგი და მის თანა აღიმაღლოს იგი .

3. და აწ, საყუარელნო, გულისხმაყავთ სიხარული ეკლე-სიისაჲ და ყრმათა მისისაჲთა . და მცირედ უწინარჱს მათ დღეთა აღვასრულეთ ვნებაჲ უფლისაჲ და აღდგომაჲ მისი და ზეცად ამაღლებაჲ მისი და სულისა წმიდისაჲ გარდამოვლინებაჲ ზედა წმიდათა მოციქულთა მისთა, და ვეგონებდეთ ვითარმედ დავა⟨ს⟩რულეთ ჴსენებაჲ მადლთა მათ უფლისა ჩუენი-სათაჲ, და კეთილთა მისთაჲ რომელნი ყვნა ნათესავისა თჳს კაცისაჲსა . და მას შინავე აღვასრულეთ დღესასწაული წმიდათა მოციქულთაჲ . და ვითარ მოვედით თთუესა ლ ო ო ს ი ს ა ს ა დღესა მეექუსესა, ვითარცა იგავნი რაჲმე პატიოსისანი, წინაშე მდებარჱ ვი⟨პ⟩ოვეთ დაბალი ესე და საკჳრველი ახალი საიდუმლოჲ, დღესასწაული ესე ტალავრო-ბისაჲ დღესა რომელსა გამოუცხადა წმიდათავე მათ სანატრელთა მოციქულთა მისთა, ხატი და ბრწყინვალებაჲ დიდებულისა თჳსისაჲ .

où il fut attesté comme Fils du Père et la descente au-dessus de lui de l'Esprit-Saint qui l'a aussi consolé; ensuite à nouveau la passion de son Sauveur qui l'a vivifiée, son libérateur de la mort qui l'a sauvée par son sang, puis la mise au tombeau de son libérateur qui l'a délivrée de ses liens; ensuite la sortie du tombeau du Fiancé incorrompu, du Roi du ciel, qui nous a rendue proche son immortalité et l'a montrée comme sa victoire, puis à nouveau l'ascension au ciel chez Celui qui l'appelait, qui l'emporta avec lui et la confirma dans le ciel et envoya l'Esprit-Saint à ses apôtres, sur la colonnade desquels il l'a bâtie sur la terre.

Ensuite elle revient de nouveau et commence pour la deuxième fois d'accomplir les premières fêtes de son Dieu; elle s'empresse d'ensemencer le sillon du ciel avec une semence qui est la Parole de Dieu dès les premiers temps de la part de l'archange à l'adresse de la Vierge, et par lui son introduction dans la sainte servante Marie, la Theotokos, et ensuite ses prodiges et ses miracles jusqu'au jour de sa résurrection, car il reviendra auprès de son Epouse qu'il a choisie et qu'il emportera avec lui.

[La fête de la Transfiguration]

3. Et maintenant, bien-aimés, comprenez la joie de l'Eglise et de ses enfants. Peu de jours auparavant, nous avons fêté la passion du Seigneur, sa résurrection et son ascension dans le ciel, puis l'envoi du Saint-Esprit descendant sur ses apôtres, et nous comprenions que nous accomplissions la mémoire des grâces de notre Seigneur, et des bontés qu'il a apportées au genre humain. En cela aussi, nous accomplissions la fête des saints apôtres, et comme nous arrivons au mois de Lôos, le sixième jour, en guise d'énigme vénérable, nous trouvons posé devant nous cet humble et admirable mystère nouveau, cette fête des Tentes, le jour où il a manifesté à ses saints et bienheureux apôtres, l'image et l'éclat de sa gloire.

4. და მის თანა უჩუენნა წარულნი იგი კაცნი დიდნი, ერთი იგი მიცალებული კორცითა ე ლ ი ა, და მეორე იგი აღსრულებული შჯულისმდებელი მ ო ს ჱ, რაჲთა გულის⟨ხ⟩მა-ყონ რაჲმეთუ იგი არს მფლობელი მთავრობათაჲ და ჴელმწიფე-ბათაჲ ზეცისათა და ყოველთა მათ ზედა მდგომელთა, რომელთა უპყრიან ზღუანი და აერნი ნათელი და ქარნი და ზემონი იგი საყოფელნი[1] და მაღალნი იგი უხილავნი ადგილნი სუფევისა მისისანი რომელთა გან მოივლინა ე ლ ი ა; და ვითარმედ იგი არს ჴელმწიფჱ მთავართა ცხოველისათა და საშინელ მეკარეთა სიკუდილისათა, რომელსა ეგულებოდა შემუსრვაჲ მათი. ვინაჲცა გამოიყვანა მ ო ს ჱ და დაადგინნა იგინი მის თანა გარე შუწერჱლმან[2] მან და გარე შეწერილმან ღმერთმან და კაცმან, დამბადებელმან დაბადებულთა მან, პირველ საუკუნეთა მამისა გან შობილმან და უკუნაჲსკნელთა ჟამთა დედისა გან განკაცებულმან, შეურწყუნელმან და განუყოფელმან.

5. მსგავს[3] იყო განწყობაჲ იგი მათი სამთავე მათ მოციქულთა წინაშე მდგომელთა მისთა, პ ე ტ რ ჱ ს ა ი ა კ ო ბ ი ს ა და ი ო ვ ა ნ ჱ ს ა, რომელთა გან მან ერთმან ითხოვა სამი ტალავარი, ხოლო არა იცოდა სამსა რასმე სახისყოფასა განა-წესებდა უგონოდ. ტრფიალი იგი ქრისტჱ პ ე ტ რ ჱ ს, (186v) ქადაგი მესამისა დღისა აღდგომისაჲ, დღეს სამსავე ტალავარსა ქადაგებდა, და თანამოყვანებულნი იგი მისნი წინაჲსწარმე-ტყუელნი ვნებისა მისისა თჳს იტყოდეს მას რაჲმეთუ მოსიკუდიდ იყო იერუსალჱმს.

6. ხოლო მან მუნქუესვე უჩუენა მოციქულთა თჳსთა სახითა მით ვითარმედ მოთუ ვკუდე აღვცავდგეო, და ყოველნი მყოფნი ჯოჯოხეთისანი ჩემ თანა აღვადგინნე განთავისუ-ფლებულნი, და უკუეთუ ესე არა გრწამს, იხილეთ მ ო ს ჱ რაჲმეთუ მუნ აღმომიყვანებიეს იგი, და თუ არა აღიარებთ ღმრთეებასა ჩემსა, იხილეთ ე ლ ი ა მიერ მაღლით ადგილით. მოუწოდეთ[4] მას და მერმეცა თუ გნებავს ჭეშმარიტად ცნობად აღდგომაჲ ჩემი, მოჰხედით საშინელსა ამას ხილვასა დიდებულისა ჩემისა, რაჲმეთუ ხატი არს ესე უკრწნელებისა ჩემისაჲ რომლითა აღვდგე საფლავისა გან დაბეჭდულისა, და წინა გიძღოდი გ ა ლ ი ლ ე ა დ და გასუენე თქუენ და შევლიდე თქუენდა კართა კშულთა. და ამის თჳს გიჩუენი ხატი ესე დღეს და არა სხუათა, რაჲმეთუ თანაყოფად ხარ ღამესა მას

[1] ms. საყუფელნი [2] sic. [3] ms. სმგავს [4] მოუწოდე

4. Avec lui il fit apparaître en même temps ces grands hommes qui s'en sont allés, l'un enlevé avec son corps, Elie, et l'autre défunt, le législateur Moïse, afin qu'ils comprennent que Lui domine les archontes et les puissances du ciel et tout ce qui se trouve au-dessus d'elles, qui tiennent les mers et les airs, la lumière et les vents, les demeures supérieures et les hauts lieux invisibles de son royaume, d'où Elie fut envoyé; et qu'il a puissance sur les archontes de la vie et les redoutables portiers de la mort, Lui qui a voulu les briser. Qui a emporté Moïse, qui les a ressuscités avec Lui, sinon celui qui prescrit au milieu et sinon celui qui est prescrit, Dieu et homme, créateur des créatures, l'engendré du Père avant tous les siècles, devenu homme issu d'une femme dans les derniers temps, lui qui est sans confusion ni division?

5. Leur établissement était semblable à celui des trois apôtres debout en face d'eux, Pierre, Jacques et Jean, dont l'un demanda trois tentes, ne sachant quelle triple dénomination il préparait inconsciemment. Le Christ exultant, héraut de la résurrection du troisième jour, proclamait en ce jour à Pierre la triple demeure, et ses prophètes, amenés près de lui, lui parlaient de sa passion et de ce qu'il allait mourir à Jérusalem.

[De l'humilité à la gloire]

6. Cependant, il apparut aussitôt à ses apôtres de cette manière: « Si je meurs, je ressusciterai aussi, et tous les habitants de l'enfer avec moi, je ressusciterai les libérés, et si vous ne croyez pas cela, voyez Moïse, amené en ma présence. Si vous ne croyez pas à ma divinité, voyez Elie, venu du séjour supérieur. Appelez-le et, si vous désirez savoir en vérité ma résurrection, contemplez la redoutable vision de ma gloire, car c'est l'image de mon incorruptibilité avec laquelle je sortirai du tombeau scellé; je vous précéderai en Galilée et je vous rassurerai, je pénétrerai chez vous portes fermées. Aussi je vous montre ce signe à vous aujourd'hui, et non aux autres, parce que vous devez participer

მიცემისა ჩემისასა. და მერმე კუალად ხილვად გიც გამო-სლული საფლავით შემოსილი დიდებითა მით და მოქცეული მკუდრეთით, შემოსილი ძლიერებითა, რაჲთა ნუ უკუე მიხილოთ სიმდაბლით უსასო იქმნნეთ აღდგომისა ჩემისა თჳს. და მერმე მოიპოეთ დიდებასა და რომელნიმე ორგულდეთ. ხოლო აწ შეისწავეთ ხატი ესე და მერმე მიხილეთ რაჲ მეტყოდა მე " ესევითარითა უწყებითა აუწყებდა მათ უფალი დაღათუ სიტყჳთ არა ეტყოდა ამას, ხოლო საქმენი იგი საცნაურ იქმნნეს რაჲმეთუ ამის თჳს იქმნებოდეს.

7. ამის თჳს, საყუარელნო, ეკლესიაჲ კუალად იწყებს აღსრულემად მათვე დღესასწაულთა უფლისა თჳსისათა და თჳსავე მას წელიწადსა მიქცევად, (187r) რაჲმეთუ დასტკბეს შესხმანი ესე სულიერნი მეორედ და მესამედ და ვიდრე აღსა-სრულადმდე სოფლისა სახიობად. და სურის ასპარეზი იგი კუალად დაქცევად მრავალგზის, ხოლო ესე ეგრე რბის ვითარცა არა უჩინოჲ, ეგრეთ იჭირვის ვითარცა არა აერსა სცემს არამედ მთავართა, აღშჷნებისა თჳს სწადის საქმედ ქუეყანისავე იგი თჳსი რომლისა მუშაკობს.

8. აწ მოვედით საყუარელნი ეგე შვილნი ეკლესიისანი და ვისმინოთ რასა ეგე გჳთხრობს სახარებაჲ რაჲმეთუ იტყჳს მ ა თ ჱ : " და შემდგომად ექუსისა დღისა წარიყვანნა პ ე ტ რ ე ი ა კ ო ბ და ი ო ვ ა ნ ე ძმაჲ მისი და აღიყვანნა იგინი მთასა[5] მაღალსა თჳსაგან და იცვალა მათ წინაშე სხუად ფერად და ბრწყინვიდა პირი მისი ვითარცა მზჱ. ხოლო სამოსელი მისი იყო სპეტაკ ვითარცა თოვლი." ხოლო ლ უ კ ა იტყჳს: " და იყო შემდგომად სიტყუათა ამათ რვა[6] ოდენ დღე და წარიყვანნა ი ე ს ჳ პ ე ტ რ ე ი ა კ ო ბ და ი ო ვ ა ნ ე და აღიყვანნა მთასა ლოცვად და იყო ლოცვასა მას მათსა ხილვაჲ პირისა მისისაჲ სხუა და სამოსელი მისი სპეტაკ და ელვარჱ."

აწ შენ ქცუელებისა თჳს რიცხვისა ამის ნუ რას ორგულებ რომელ გესმა მახარებელთა ამათგან და ვითარცა ცილისმე-ტყუელთა შეიწყნარებ მათ, არამედ ვითარცა ჭეშმარიტისა მქადაგებელთა. მიუპყარ გონებაჲ შენი რაჲმეთუ არა ორ არს სიტყუაჲ ესე არცა ვითარმცა ერთი ოდენ იტყოდა ჭეშმარიტსა და ერთი იგი სცილებოდა, არამედ რასა იტყჳან მ ა თ ე და მ ა რ კ ო ზ ისმინე: " მაშინ იწყო იესჳ უწყებად მოწაფეთა

[5] ms. მათასა [6] რავა (sic)

à la nuit de ma trahison; ensuite, vous aurez à voir celui qui sort du tombeau, vêtu de gloire, et revenu d'entre les morts vêtu de puissance, afin que si vous me voyez dans l'humilité, vous ne soyez pas sans espoir non plus, à cause de ma résurrection. Ensuite vous trouverez la gloire, et certains douteront. Apprenez toutefois maintenant ce signe, et ensuite vous me verrez comme je vous ai dit ». C'est dans un tel enseignement que le Seigneur les informait, et s'il ne l'a pas dit avec ces paroles, ses œuvres à elles seules manifestaient qu'elles ont été accomplies à cette fin.

7. C'est pour cette raison, bien-aimés, que l'Eglise recommence à célébrer les mêmes fêtes de son Seigneur et renouvelle le cycle de son année, car ces louanges spirituelles deviennent douces une deuxième et une troisième fois, et agréables jusqu'à l'achèvement du monde. L'athlète du stade, lui aussi, désire recommencer plusieurs fois; il court comme quelqu'un qui n'est pas inconnu, il combat comme quelqu'un qui ne frappe pas en l'air, mais qui atteint les puissances (cf. 1 Cor 9,26), pour notre édification et il désire travailler aussi sa terre où il va œuvrer.

[Le commentaire de l'évangile]

8. Venez donc, enfants bien-aimés de l'Eglise, et nous entendrons ce que nous raconte l'Evangile, car Matthieu dit: « après le sixième jour, il emmena à l'écart Pierre, Jacques et Jean son frère, il les conduisit sur une haute montagne de son côté, et il se changea en un autre aspect. Son visage brilla comme le soleil, tandis que son vêtement était blanc comme la neige » (Matt 17,1-2). Cependant Luc dit: « Il y eut, après ces paroles, à peu près huit jours; puis il emmena Pierre, Jacques et Jean, il les conduisit sur la montagne pour prier et, dans leur prière, l'aspect de son visage devint autre et son vêtement devint blanc et éclatant » (Luc 9,28).

[Six ou huit jours avant la Transfiguration]

Toi maintenant, ne vas pas douter, à cause du changement de chiffre que tu as entendu, de ces évangélistes, et ne les reçois pas comme des menteurs, mais comme les prédicateurs de la vérité. Réprime ton raisonnement, car cette parole n'est pas double; ce n'est pas que l'un dise la vérité et que l'autre mente. Mais écoute ce que disent Matthieu et Marc: « Alors Jésus commença à instruire ses disciples de ce qu'il lui fallait monter à

თჳსთა რაჲმეთუ ჯერ არს მისა აღსლვაჲ იერუსალჱმდ და ფრიად ვნებაჲ მღდელთმოძღუართა გან და მოხუცებულთა ერისათა და მწიგნობართა მოკლვად და მესამესა დღესა აღდგომად.''

და მოუკდა მას პეტრე და იწყო ბრალობად მისა და ჰრქუა: ''შენდობა იყავნ შენდა უფალო არა იყოს ეგრე!'' ხოლო მარკოზ იტყჳს: ''და განცხადებულად სიტყუასა ამას იტყოდა და გარეიყვანა იგი პეტრე და იწყო ბრალობად მისა ამის სიტყჳსა თჳს. ხოლო თავადი მიექცა და იხილნა მოწაფენი თჳსნი და შეჰრისხნა პეტრჱს და ჰრქუა: წარვედ ჩემგან მართლ უკუნ, ეშმაკო, რაჲმეთუ საცთურ ჩემდა ხარ! და მოუწოდა ერსა მას მოწაფეთა მისთა თანა და ჰრქუა მათ: რომელსა (187v) უნდეს შემდგომად ჩემდა, უვარყავნ თავი თჳსი და აღიღენ ჯუარი თჳსი და შემომიდეგინ მე.''

ეჰა მოწყალებაჲ სახიერისა უფლისაჲ, დაღათუ შეჰრისხნა მოწაფესა მას, მუნქუესვე მოუწოდა მას შემდგომად კუალსა მისსა მსგავსად მისსა სიკუდილ ჯუარითა. და მერმეცა კადნიერ იქმნა თანავნებად მისა, ხილვითა მით დაბალითა, ღმრთივ ბრწყინვალესა მთასა მას ზედა. ხოლო პირველად იტყჳს: ''გეტყჳ თქუენ ჭეშმარიტად რაჲმეთუ არიან ვინმე აქა მდგომარეთა განნი რომელთა არა იხილონ გემოჲ სიკუ-დილისაჲ ვიდრემდე იხილონ სასუფეველი ღმრთისაჲ მომავალი ძალითა. და შემდგომად ექუსისა დღისა წარიყვანნაო.'' აწ შენ გულისხმაყავ რაჲმეთუ ექუსი დღე თჳთ არს იგი რომელსა შინა იტყოდა სიტყუათა ამათ მოწაფეთა მიმართ თჳსთა, და მერმე წარკდეს ექუსნი დღენი და შემდგომად ექუსთა მათ დღეთა იყო დღჱ რომელსა შინა წარიყვანა პეტრე და იაკობ და იოვანე და უჩუენა დიდებაჲ თჳსი.

აწ უკუე ამის თჳს ვიდრემე თქუა ლუკა მახარებელმან: ''და იყო შემდგომად სიტყუათა ამათ ვითარ რვა ოდენ დღჱ.'' არა თქუა ვითარმედ იყო შემდგომად რვისა დღისა, ხოლო მათე იტყჳს შემდგომად ექუსისა დღისა წარიყვანნაო, რაჲმეთუ პირველ თქუა დღე იგი რომელსა შინა იტყოდა უფალი ვითარმედ: ''არიან ვინმე აქა მდგომარეთა განნი რომელთა არა იხილონ გემოჲ სიკუდილისაჲ ვიდრემდჱ იხილონ ძჱ კაცისაჲ მომავალი სუფევითა თჳსითა.'' ესე თქუა და დადუმნა რაჲმეთუ წარკდა დღჱ იგი და მერმე იტყჳს შემდგომად ექუსისა დღისა ვიდრემდე დღენი სხუანი წარკდეს, და მერმე შემდგომობაჲ იგი გჳჩუენებს ვითარმედ იყო სხუაჲ დღჱ და არა მეექუსე, და ჭეშმარიტად იქმნა სიტყუაჲ იგი ლუკაჲსი. ესე დღეთა ამათ რიცხჳსა შეერთებისა თჳს ვთქუთ.

Jérusalem, beaucoup souffrir et être tué par les prêtres, les anciens du peuple et les scribes, et le troisième jour ressusciter (Matt 16,21; Marc 8,31).

Pierre s'approcha de lui et commença à le réprimander en disant: « Ce serait une bévue pour toi, Seigneur, il n'en sera pas ainsi! » (Matt 16,22) Marc cependant écrit: « Il dit clairement cela, mais Pierre le prit à part et se mit à le réprimander à propos de cette parole (Marc 8,32). Cependant, lui-même se retourna, vit ses disciples, se fâcha contre Pierre et dit: Va-t-en loin de moi, Satan, car tu m'es un tentateur (Marc 8,33; Matt 16,23). Il appela la troupe de ses disciples et dit: Que celui qui veut me suivre se renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive! » (Marc 8,34; Matt 16,24).

Tel est la miséricorde de l'aimable Seigneur, et s'il s'est fâché contre son disciple, il l'a cependant aussitôt appelé à suivre sa trace et à mourir avec lui sur la croix; ensuite seulement il devint capable de souffrir avec lui, en une humble vision, l'éclat divin sur la montagne. Cependant, (Jésus) dit d'abord: « Je vous le dis en vérité, il y en a certains ici présents qui ne goûteront pas la mort avant qu'ils ne voient le Royaume de Dieu venir avec puissance. Et après six jours, il les emmena... » (Marc 9,1). Dis-toi maintenant que ces six jours sont ceux pendant lesquels furent prononcées ces paroles aux disciples. Il s'écoula six jours, puis après ces six jours, ce fut le jour où il emmena Pierre, Jacques et Jean, et où il montra sa gloire.

C'est la raison pour laquelle l'évangéliste Luc dit: « Et il y eut, après ces paroles-là, à peu près huit jours ». Il ne dit pas que ce fut « après huit jours ». Matthieu quant à lui dit: « Après six jours il les emmena », car il appelle premier jour celui où le Seigneur dit: « Il y en a quelques uns ici présents qui ne goûteront pas la mort avant de voir le Fils de l'homme venu dans son Royaume » (Matt 16,28). Voilà les paroles, puis il passe sous silence que ce jour s'est écoulé et il précise ensuite: « après six jours », jusqu'à ce que les autres jours soient écoulés et cet après nous montre qu'il y eut un autre jour et non le sixième. C'est donc en vérité qu'intervient la parole de Luc. Voilà ce que nous disons de la concordance des chiffres.

9. ხოლო აწ ამასვე სიტყუასა მივიდეთ "და წარიყვანა იესჳ მთასა მაღალსა და იცვალა სხუად ფერად და სამოსელი მისი იქ (188r) მნა ბრწყინმალჱ სპეტად ვითარცა თოვლი და ბრწყინვიდა პირი მისი ვითარცა მზჱ", რომლისა ბრძანებითა აჰა მოჰკდის მზჱ და უწინარჱს მზისა იყოს სახელი მისი, ვითარმე ესწორების ბრწყინვალებასა მისსა ბრწყინვალებაჲ მზჱსაჲ. არამედ ჩუენ თჳს ესრჱთ დაიწერა რაჲმეთუ არარაჲ უხილავს ბუნებასა კაცთასა უბრწყინვალესი მზისა. რავდენ იგი შემძლებელ არს გონებაჲ შეწყნარებად თუალით ხილვად ეგოდენცა მოგუეთხრობვის.

10. "და ეჩუენნეს მათ მოსჱ და ელია მის თანა და თანაზრახვიდეს დიდებითა და ეტყოდეს განსლვასა მისსა რაჲმეთუ ეგულებოდა აღსლვად იერუსალჱმდ." ხოლო პეტრე და მის თანანი იგი დამძიმებულ იყვნეს ძილითა და განრაჲ-იღჳძეს იხილეს დიდებაჲ მისი. ჵ დიდი საიდუმლოჲ და გამოუთქუმელი საკჳრველი, აქა დამძიმებულთა ძილითა თავთა მათ მოწაფეთა უჩუენა დიდებაჲ მისი და ღამესა მას მიცემისა მისისასა ოდეს მიეცემოდა ცხორებისა თჳს სოფლისა ნებსით სიკუდილდ.

და ამათვე მოწაფეთა დამძიმებულთა ძილითა, უჩუენა მწუხარებაჲ და ურვაჲ მისი და სიმდაბლითნი იგი სხუანი მისნი, რომლითა რაჟამს ესმნეს: "მამაო უკუეთუ შესაძლებელ არს თანაწარმკედინ მე სასუმელი ესე", არა შეურგულდენ ურწმუნოებით არამედ განძლიერდენ სარწმუნოებით მოი-კსენონ რაჲმეთუ ესე არს რომელი იხილეს დიდებითა საშინელითა და ბრწყინვალებითა გამოუთქუმელითა მთასა მას ზედა. ესე არს რომელსა აქუნდეს მოსჱ და ელია რომელნი მოიტაცა დღესა მას თანამზრახველად თჳსა, ვითა-რცა მეუფემან ძლიერმან, ერთი სიმაღლეთა განუხილავთა, ხოლო მეორე იგი ქუესკნელთა გან ქუეყანისათა. "და ეტყოდეს ვნებისა თჳს მისისა იერუსალჱმს, რომლისა თჳს ესე აწ შეწუხებულ არს და იტყჳს: მამაო, უკუეთუ შესაძლებელ არს თანაწარმკედინ სასუმელი ესე". უკუეთუმცა არა აქუნდა რაჲმე სიტყუასა ამას საიდუმლოჲ რომელი ვერ (188v) გჳცნობიეს, ვითარ მეტყოდა ჩუენ პირველად ვითარმედ ჯერ არს ძისა კაცისა ფრიადი ვნებაჲ და შეურაცხებაჲ?

[La gloire qui traversera la passion]

9. Cependant, venons-en maintenant à cette parole: « Et Jésus s'en alla sur une montagne élevée, et il se transfigura; son vêtement devint brillant, blanc comme la neige, et son visage brilla comme le soleil » (Matt 17,2), lui sur l'ordre de qui apparaît le soleil et dont le nom précédera le soleil, car l'éclat de celui-ci est comparé au sien. Mais c'est pour nous qu'il est ainsi écrit, car la nature humaine ne voit rien de plus brillant que le soleil. Tout ce qu'il est possible à la pensée de concevoir et aux yeux de voir, tout cela nous est raconté.

10. « Moïse et Elie lui apparurent, et ils conversaient avec la Gloire (Matt 17,3), ils prédisaient son exode parce qu'il voulait monter à Jérusalem » (Luc 9,31). Cependant Pierre et ceux qui étaient avec lui avaient les yeux alourdis de sommeil, et quand ils se réveillèrent, ils virent sa gloire. O grand mystère, o indicible miracle, ici apparut aux disciples, eux-mêmes appesantis de sommeil, sa gloire en même temps que la nuit de sa trahison, lorsqu'il se livra spontanément à la mort pour le salut du monde. A ces mêmes disciples appesantis de sommeil, il montra sa pensée, son trouble et ses autres humiliations; afin que quand ils entendraient: « Père, s'il est possible, éloigne de moi cette boisson » (Matt 26,39), ils ne doutent pas avec incroyance mais qu'ils soient confortés dans la foi, qu'ils se rappellent que celui-ci est celui qu'ils virent dans la gloire redoutable et dans l'éclat indicible de la montagne. C'est lui qui tient Moïse et Elie, qu'il saisit le jour de cette conversation, tel un roi puissant, l'un parmi les hauteurs invisibles, et l'autre dans les profondeurs de la terre. « Ils parlaient de sa passion à Jérusalem, au sujet de laquelle il est maintenant affligé et dit: Père, s'il est possible, éloigne de moi cette boisson ». Si cette parole ne renfermait quelque mystère que nous ne puissions connaître, comment nous aurait-il dit en premier lieu: « Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup et soit méprisé » (Luc 9,22)? Ceux d'entre nous qui n'ont pas accueilli ce propos, et qui l'ont réprimandé à ce sujet, il s'est irrité contre eux et les a appelés diables, puis, peu de temps après, il nous a montré sa gloire, le visage de son Royaume, et les prophètes que nous avons vus se tenir près de lui et entendus parler de sa passion.

და რომელთა არა შეიწყნარჱს ჩუენ განთა სიტყუაჲ ესე და აბრალობდეს მას ამის თჳს, შეჰრისხნა მათ და ეშმაკით ჰხადოდა, და მცირედრე შემდგომად გჳჩუენა დიდებაჲ მისი და ხატი სუფევისა მისისაჲ და წინაჲსწარმეტყუელნი იგი რომელნი ვიხილენით მის თანამდგომარენი რომელთა გუასმინა სიტყუაჲ ვნებისა მისისა თჳს. ანუ არა ესრჱთვე დამძიმებულ იყვნეს თუალნი ჩუენნი ძილითა ი ე რ უ ს ა ლ ჱ მ ს ა მასვე ხილვადმდე დიდებისა მისისა ესევითარისა გულისხმისყოფისა თჳს და მოჴსენებისა? უჩუენა უფალმან დიდებაჲ თჳსი მათ ხოლო მოწაფეთა და არა სხუათა.

11. მაშინ მიუგო პ ე ტ რ ე და ჰრქუა: "უფალო, კეთილ არს ჩუენდა აქა ყოფაჲ. ვქმნეთ აქა სამ ტალავარ, ერთი შენთჳს, ერთი მ ო ს ჱ ს თჳს და ერთი ე ლ ი ა ჲ ს თჳს", რაჲმეთუ არა იცოდა რასა იტყოდა. აწ უკუე ვინაჲ გულისხმაყო მოციქულმან რაჲმეთუ იყვნეს თანამზრახველნი იგი მ ო ს ჱ და ე ლ ი ა რაჲმეთუ არცა პირნი მათნი იხილნეს. და არცა ჟამთა მათთა მეცნიერ იყო?

არამედ ვჰგონებ ვითარმედ ეტყოდა მ ო ს ჱ უფალსა: "უფალო, ჯერ არს შენდა ჴსნაჲ ჩუენი ჴელთა გან სიკუდილი-სათა და განჴსნაჲ საკრველთა ჩუენთაჲ ნებსით სიკუდილითა შენითა, და განხუმაჲ ბჭეთა ჯოჯოხეთისათაჲ ჯუარითა შენითა, და მერმე აღმოყვანებაჲ ერისა შენისაჲ და გამოჴსნაჲ მათი ჴელთა გან ეშმაკისათა, ვითარცა იგი მე ძალითა შენითა კურთხეულითა განვაღჱ ზღუაჲ და ბრძანებითა შენითა აურა-ცხელსა სიბნელესა უფსკრულთასა უჩუენე ნათელი მზისაჲ და გამოიყვანე ერი იგი ჴელთა გან ფარაოჲსთა. და ესე ვქმენ წინაჲსწარ სახედ ჯუარისა ვნებისა შენისა და შენ მიერ განხეთქისა საკრველთა ჩუენთაჲსა, რომელნი ვსხედთ ბნელსა და აჩრდილთა სიკუდილისათა, რაჲმეთუ პირველ ვთქუ ჯუა-რსა შენისა თჳს ერისა მიმართ (189r): წმიდა იყოს ცხორებაჲ თქუენი დამოკიდებული წინაშე თუალთა თქუენთა."

12. ხოლო ე ლ ი ა იტყოდა: "ვიდრემდის, უფალო, დაიდუმებ ჭირსა მონათა შენთასა მძლავრებისა გან ეშმაკისაჲსა? ანუ არა დასაბამით გან შთანთქნა ქმნულნი შენნი, და განდრიკა გული ერისა შენისაჲ მონებად ბ ა ა ლ ი ს ა, რაჟამს იგი მო-წყედნეს წინაჲსწარმეტყუელნი შენნი და დაარღჳნეს საკურთხე-ველნი შენნი და ეძიებდეს სულსაცა ჩემსა? ხოლო შენ განმარი-ნე მე და აღმიტაცჱ ქუეყანით. აწ უფალო აღასრულჱ რომლისა თჳსცა მოსრულ ხარ და იჴსენ გლახაკი ჴელთა გან ძლიერისათა,

N'est-ce pas ainsi que nos yeux ont été appesantis de sommeil dans la même Jérusalem, avant de voir sa gloire pour une telle compréhension et une telle mémoire? Le Seigneur a montré sa gloire aux seuls apôtres, et non aux autres.

[*Les prophètes reconnus à leurs discours*]

11. Pierre répondit ensuite et dit: « Seigneur, il nous est bon d'être ici, faisons trois tentes, une pour toi, une pour Moïse et une pour Elie », car il ne savait pas ce qu'il disait (Luc 9,33). Comment les apôtres ont-ils pu comprendre que ceux qui parlaient avec lui étaient Moïse et Elie, car ils n'avaient jamais vu leur visage, et ils ne leur étaient pas connus en leur temps?

Je crois que Moïse disait au Seigneur: « Seigneur, il convient que tu nous sauves des mains de la mort et que tu nous délivres de nos liens par ta mort volontaire, que tu détruises les portes de l'enfer par ta croix, que tu conduises ensuite ton peuple et le délivres de la main du démon, comme moi, par ta force bénie, j'ai ouvert la mer et comme, par ton ordre, j'ai montré à l'insondable ténèbre du gouffre la lumière du soleil, et arraché le peuple aux mains de Pharaon. J'ai fait cela à l'avance, comme signe de ta passion sur la croix et de la rupture de nos liens, à nous qui étions assis dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort. Car j'ai parlé à l'avance de ta croix au peuple: " Saint sera votre salut, suspendu devant vos yeux "» (allusion au serpent d'airain; cf. Nombr 21,6-9; Sag 16,6-7).

12. Cependant Elie disait: « Seigneur, quand feras-tu taire la tribulation de tes serviteurs sous la puissance du démon? N'a-t-il pas dès l'origine noyé tes créatures et agenouillé le cœur de ton peuple pour adorer Baal, quand ils ont détruit tes prophètes, renversé tes autels et persécuté mon esprit? Mais, toi, tu m'as sauvé et emporté de la terre. Maintenant, Seigneur, accomplis ce pour quoi tu es venu sur terre et sauve le pauvre des mains du puissant, l'opprimé et l'abattu qui n'a point d'aide, car tu es " ce-

ჭირული და დავრდომილი რომელსა არა აქუს მწჱ, რაჲმეთუ შენ ხარ რომელმან მოსდრიკენ ცანი და გარდამოჰჴედ, შეახე მთათა და აჰა ესერა კუმანან ღრუბლითა ნათლისაჲთა.

ვითარცა იგი მთასავე ზედა მიჩუენე მე დიდებაჲ შენი, ხილვითა მით ოთხფერად მარქუ გამოხჳდე ხვალე და დასდგე წინაშე უფლისა მთასა ზედა. და ესერა ღმერთი წარმოვიდოდის და სული ძლიერებისაჲ დაარღუევდეს მთასა და შეჰმუსრვიდეს კლდეთა წინაშე უფლისა. და შემდგომად სულისა მის ძრვაჲ და შემდგომად ძრვისა ცეცხლი და მერმე ჴმაჲ ნიავისა წულილისაჲ და მის შინა უფალი. და რაჟამს ვიხილე იგი მივიშურჱ პირსა ჩემსა რაჲმეთუ ვიკადრებდი მიხედვად საშინელებასა დიდებისა შენისასა. ხოლო აწ გხედავ ხატითა მონისაჲთა და გულისხმაგყოფ გამოუთქუმელსა შენსა კაცთმო-ყუარებასა, და რაჲმეთუ ჴსნისა თჳს კაცთაჲსა გარდამოჰჴედ ქუეყანად, არამედ შეწევნად მათა ისწრაფჱ!" ესე და მსგავსნი ამათნი ვიდრემე სიტყუანი ესმოდეს სიმონ პეტრჱს, და მის გამო გულისხმაყო რაჲმეთუ იგინი არიან მოსჱ და ელია.

13. ჰრქუა: "უფალო, ვქმნეთ აქა სამ ტალავარ, ერთი შენდა ერთი მოსჱსა და ერთი ელიაჲსა." ვიდრე იგი იტყოდა ამას, აჰა ღრუბელი ნათლისაჲ აგრილობდა მათ, დიდი საიდუმლოჲ ღმრთეებისა შენისაჲ ქრისტჱ, არავინ სხუანი მოიყვანნა წინაჲსწარმეტყუელთა განნი გინა თუ მამათმთავარ-ნი, არამედ რომელნი იგი ჩუეულ იყვნეს შესლვად მთათა მათ მკმოლ(189ᵛ)ვარეთა და ღრუბლისა ნათლისასა დასმენად ჴმასა მას საშინელსა და ოხრასა შესაძრწუნებელსა და საუცრებასა დიდსა.

ჵ მოსჱ ნუ გეშინინ რაჲმეთუ არა არს აქა წყუდიად ბნელი, არამედ ნათელი ყოვლად თაყუანისსაცემელი სამებისა წმიდისაჲ! არა საყჳრისა ოხრაჲ არცა სიტყუანი განსაკრთომელნი რომელთა გან იგი ვიე⟨თ⟩მე იჯმნეს სრულიად, არამედ ჴმაჲ სიტყუათა ღმრთისათაჲ ერთგულსა ზედა ძესა: "ესე არს ძჱ ჩემი საყუარელი რომელი მე სათნო ვიყავ, მაგისი ისმინეთ!" არღარა იდევნებიან მიერ მთით მჴეცნი ველისანი, არამედ მოიტაცებიან მჴეცთა ბუნებანი წარმართნი შვილისყოფად ღმრთისცხოველის ეკლესიისა, პირმშოთასა აღწერილსა ცათა შინა, წოდებად მართალთა ზედა სახელი ახალი იესუჲსი რომელი იგი ახლისა შჯულისა იქმნა შუვამდგომელ.

lui qui a déployé les cieux; tu descends, tu touches les montagnes, et voilà qu'elles fument" (Ps 143,5) d'une nuée de lumière! Comme sur la montagne, montre-moi ta gloire; dans une vision quadriforme, parle-moi; arrive demain et place-moi auprès du Seigneur, sur la montagne. Or, voici que Dieu s'avançe; un esprit de puissance fendra la montagne et pulvérisera le rocher devant le Seigneur; après l'esprit, un tremblement; après le tremblement, le feu, ensuite la voix d'un air agité et, à l'intérieur, le Seigneur (cf. 1 Rois 19,11-12). Et quand je le vis, j'humiliai mon visage, parce que j'avais osé regardér la terreur de ta gloire. Mais maintenant je te vois dans ta forme de serviteur, et je comprends ton indicible amour des hommes, que tu sois descendu sur terre pour leur salut. Mais hâte-toi de les aider». Et tandis que Simon-Pierre entendait ces paroles et d'autres encore, il comprit qu'il s'agissait de Moïse et d'Elie.

[*Nuée lumineuse pour Moïse et pour Elie*]

13. (Pierre) dit: «Seigneur, faisons ici trois tentes, une pour toi, une pour Moïse et une pour Elie». Et comme il disait cela, voici qu'une nuée de lnmière les couvrit de son ombre (Matt 17,5), le grand mystère de ta divinité, le Christ. Tu n'appelas personne d'autre parmi les prophètes ou parmi les patriarches, mais seuls ceux qui étaient habitués à approcher la montagne fumante et à entrer dans la nuée de lumière, pour entendre la voix redoutable et l'écho terrifiant et la grande apparition.

O Moïse, sois sans crainte, ce n'est pas une sombre nuée mais la nuée lumineuse toute adorable de la sainte Trinité; ce n'est pas non plus l'écho de la trompette, ni les paroles stupéfiantes par lesquelles quelqnes-uns seront jugés à la fin, mais la voix des paroles de Dieu sur son Fils unique: «Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui je me complais; écoutez-le» (Matt 17,5). Les animaux des champs ne sont plus chassés de la montagne, mais les races païennes des bêtes sont saisies pour devenir enfants de l'Eglise du Dieu vivant, dans l'inscription des premiers-nés dans les cieux, pour invoquer sur les justes le nom nouveau de Jésus, devenu intermédiaire de la nouvelle loi.

14. და არცაღა შენ ელია იხილე ოთხფერი ხილვაჲ იგი არამედ ერთი ღრუბელი რომელი აგრილობს სამ ტალავრობით, რაჲმეთუ რომელმან დასხნა ღრუბელნი აღსავალად თჳსა დაიქცევის იგი ფრთეთა ზედა ქართასა მას. ღრუბელი ნათლისაჲ აგრილობდა იგი რომელმან მოხედის ქუეყანასა და შეაძრწუნის იგი და შეახის მთათა და ქუმოდიან.

15. ამას მთასა ზედა ღრუბელი აგრილობდაო, და ჴმაჲ იყო ღრუბელით გამო და თქუა: "ესე არს ძჱ ჩემი საყუარელი, მაგისი ისმინეთ!" ვითარმე არა უკუე კადნიერ ქმნულ იყოს სიმონ სმენითა მით ჴმისაჲთა და გულისხმაეყოს მოწაფესა მას ვითარმედ იგი არს რომელმან თქუა მას: "მიეცეს ძჱ კაცისაჲ კელთა უშჯულოთასა, და მესამესა დღესა აღდგეს", შემძლებელ არს საქმით აღსრულებად. და ესმა რაჲ ესე მოწაფესა, დავარდეს პირსა ზედა მათსა და შეეშინა ფრიად და შევიდა იესჳ მათა, ძლიერი იგი მოვიდა უძლურთა თანა რაჲთა უძლურნი იგი განაძლიერნეს და მოვიდა მონათა თანა რაჲთა მონათა ნუგეშინისსცეს.

ღმერთი მოვიდა კაცთა თანა რაჲთა კაცნი განამტკიცნეს, მოძღუარი მოვიდა მოწაფეთა თანა რაჲთა მოწაფენი აღჰმართნეს, და მოვიდა იესჳ, შეეხო მათ კელი (190r) რომლისა კელსა შინა არიან ყოველნი კიდენი ქუეყანისანი და სიმაღლე მთათაჲ მისი არს. და მან მთასა ზედა მაღალსა შეახო კელი მოწაფეთა თჳსთა და ჰრქუა მათ; "აღდეგით, ნუ გეშინინ" ესე ყოველი იქმნებოდა რაჲთა პირველი იგი სიტყუაჲ დაამტკიცოს რომელ ჰრქუა მათ ვითარმედ მესამესა დღესა აღვდგეო. და რომელი იგი თქუა: "რომელსა უყუარდე მე აღიღენ ჯუარი თჳსი დი მომიდევდინ მე!"

ესე სიტყუაჲ ჰრქუა პეტრჱს რაჲთა დაითმინოს ჯუარითა სიკუდილი მსგავსად უფლისა თჳსისა, ესრჱთვე შემდგომად აღდგომისაცა აუწყებდა პეტრჱს და ეტყოდა: "განგიპყრნენ კელნი შენნი და სხუანი შეგარტყმიდენ." ესე თქუა და აუწყა რომლითა სიკუდილითა ადიდოს ღმერთი.

16. და აქა გარდამოსლვასა მათსა მთისა მისგან ეტყჳს: "ნუ ვინ უთხრობთ ხილვასა ამას ვიდრემდეს ძჱ კაცისაჲ მკუდრეთით აღდგეს!" ხოლო შემდგომად აღდგომისა უბრძანებს: "წარვედით და მოიმოწაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათლისსცემდით მათ სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა!"

14. Toi aussi, Elie, tu ne vois plus la quadruple vision mais l'unique nuée qui vous couvre de sa triple tente, car celui qui a placé les nuées pour les chevaucher, les retourne sur les ailes des vents. La nuée de lumière recouvrait de son ombre « Celui qui inspecte la terre et la fait trembler, qui touche les montagnes et elles fument » (Ps 103,32).

[Jésus relève ses apôtres]

15. « Sur cette montagne, dit l'évangéliste, la nuée les couvrit de son ombre, et la voix venant de la nuée dit: Celui-ci est mon Fils bien-aimé; écoutez-le! » (Matt 17,5). Comment donc Simon ne sera-t-il pas rendu audacieux à l'audition de ces paroles, et le disciple ne comprendra-t-il pas que celni qui a affirmé: « Le Fils de l'homme sera livré aux mains des impies, et le troisième jour il ressuscitera », est capable de l'accomplir en réalité? Quand les apôtres eurent entendu, ils tombèrent sur leur visage et eurent grand-peur, mais Jésus s'approcha d'eux, le puissant auprès des infirmes, pour les affermir; il vint parmi les esclaves pour les consoler. Dieu vint parmi les hommes pour les affermir; le maître chez ses disciples pour les orienter. Jésus vint donc, les toucha de la main « par laquelle sont tous les confins de la terre, et la hauteur des montagnes est à lui » (Ps 94,4). Sur la haute montagne, sa main toucha ses apôtres et il leur dit: « Levez-vous, ne craignez pas! » Tout cela est arrivé afin que soit confirmée la première parole qu'il lenr a dite: « Le troisième jour je ressusciterai; et encore: Celui qui m'aime, qu'il prenne sa croix et me suive! ». (Jésus) dit cette parole à Pierre pour qu'il supporte la mort sur la croix de manière semblable à son maître. De la même manière, après la résurrection, il instruisait Pierre et disait: « On te prendra par les mains, et d'autres te ceindront » (Jean 21,18). De cette façon, il prévenait Pierre de quelle mort il glorifierait Dien.

[Un secret de peu de temps]

16. Et maintenant, dans leur descente de la montagne, (Jésus) leur dit: « Ne racontez à personne cette vision, jusqu'à ce que le Fils de l'homme ressuscite d'entre les morts » (Matt 17,9). Cependant, après sa résurrection, il donne l'ordre: « Allez, enseignez tous les païens, et baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (Matt. 28,20).

17. აწ მოვედით ძმანო საყუარელნო, და ნეტარებასა ჩინებულნო, და თაყუანისვსცემთ მოძღუარსა მას რომელმან დამიმოწაფნა ჩუენ, და ვაქოთ ღმერთი რომელმან ღირს მყვნა ჩუენ ქორწილსა მას ძისა თჳსისასა და რომელთა ესე ნათელვიღეთ სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისაჲთა წმიდისაჲთა. ვიხარებდეთ დღესასწაულსა ამას ტალავრობისასა რომელსა შინა აუწყა უფალმან მესამესა დღესა აღდგომაჲ თჳსი სამთა მათ დიდებულთა მოციქულთა მისთა და მათ თანავე ვკურთხევდეთ სამებასა წმიდასა აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ.

[Célébrons la fête]

17. Venez donc, frères bien-aimés, choisis pour la béatitude, adorons le maître qui nous a instruits et célébrons Dieu qui nous a rendus dignes des noces de son Fils, nous qui sommes baptisés « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Réjouissons-nous en cette fête des Tentes dans laquelle Dieu a notifié sa résurrection, après trois jours, à ses trois apôtres glorieux, et, avec eux aussi, bénissons la Trinité Sainte, maintenant, toujours, et dans les siècles des siècles. Amen.

OCP 46 (1980) 446-462

COMMENTARII BREVIORES

Heortodromion, ein Alterswerk des Nikodemos Hagiorites

Im Zusammenhang mit zahlreichen mehr populären Studien zu dem reichen Schatz griechisch-orthodoxer Kirchenlieder, zu denen neben liturgischen Hymnen, Enkomien und Akoluthien (etwa 76 Nummern!) vor allem die beiden umfangreichen Schriften Κῆπος χαρίτων [1] und Νέα κλίμαξ [2] zu rechnen sind, deren Formulierungen gern übernommen werden, aber weitaus umfassender und höhere Ansprüche stellend, hat Nikodemos ein imposantes, zwischen Theorie und Praxis stehendes Alterswerk Ἑορτοδρόμιον in den Jahren 1807-1808 geschaffen, das nach einem misslungenen Versuch im Jahre 1833 posthum dann doch in Venedig 1836 erscheinen konnte [3]. Wie aus dem Volltitel zu entnehmen ist, handelt es sich hier um eine überaus sorgfältige, breit kommentierte Ausgabe der Kanones, die die griechisch-orthodoxe Kirche zu den einzelnen Festtagen des Herrn und der Gottesmutter nach ihrem Kalender geschaffen hat und die mit der Aufrichtung des Kreuzes [4] einsetzen, über Christi Geburt, das Epiphaniasfest, die Ὑπαπαντή (Darstellung Jesu im Tempel, Luk. 2,25ff.), die Verkündigung Mariae, Palmsonntag, die einzelnen Tage der Karwoche und das Osterfest, Himmelfahrt, Pfingsten, die Verklärung Christi bis zum Entschlafen der Gottesmutter führen und nach der hartnäckigen Tradition insgesamt oder doch zum über-

(1) *Vgl. Κῆπος χαρίτων,* Bolos 1958, 323 S.

(2) *Vgl. Νέα κλίμαξ,* Bolos 1956, 382 S.

(3) *Vgl. Ἑορτοδρόμιον ἤτοι Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ᾀσματικοὺς κανόνας τῶν δεσποτικῶν καὶ Θεομητορικῶν ἑορτῶν,* Venedig 1836, 750 S.; THEOKLETOS S. 322-331.

(4) Die inneren Widersprüche hat Nikodemos nachträglich noch empfunden, *vgl.* S. 64: εἰς τὴν προλαβοῦσαν ἑορτὴν τοῦ Σταυροῦ, ἡμεῖς δὲν ἑορτάζομεν, ὅτι ἔγινε τότε τὸ πάθος καὶ ἡ σταύρωσις τοῦ Κυρίου, ἀλλὰ μόνον, ὅτι ἔγινε ἡ τοῦ Σταυροῦ Ὕψωσις.

wiegenden Teil den Halbbrüdern Kosmas Maiuma und Johannes Damaskenos in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts zugeschrieben werden.

In diesem Monumentalwerk, das infolge seines äusseren Umfanges wohl nur sehr selten wirklich gelesen und studiert worden ist [5], hat Nikodemos nach den Mitteln der damaligen Zeit eine ganz erstaunliche Arbeit niedergelegt, mit einer imponierenden Liebe für das Detail die zahlreichen gedruckten wie handschriftlich verbreiteten, oft stark divergierenden Lesarten — viel entschiedener als bei seinen Bibelkommentaren — auf eine gültige Form gebracht, die ständigen Berührungen der Liedertexte mit der Diktion der Heiligen Schrift peinlich genau festgehalten, den so oft übersehenen inneren Zusammenhang zwischen den einzelnen Liedern hergestellt, mehr oder weniger schwer verständliche, dann aber auch absolut eindeutige [6] Strophen paraphrasiert, mit breiten Zeugnissen von Kirchenvätern und späteren Theologen untermauert und — wo nur angängig — mit einem zu Herzen gehenden moralischen Appell versehen, mit anderen Worten aus einem bisher nur wenig beackerten Gebiet, das vordem höchstens wenige Spezialisten berührt hatten, eine eigene Wissenschaft gemacht, deren Ergebnisse bei auch heute noch oft ungeklärter Sachlage durchaus diskutabel erscheinen.

Geht man der Fülle der dort notierten verschiedenen Lesarten einzelner Lieder nach, die teils aus gewissen Frühdrucken [7], teils aus einer sorgfältigen Musterung des reichhaltigen Handschriftenbestandes auf dem Heiligen Berg herzuleiten sind, so sind dieselben oft, aber keineswegs stets über die Vermittelung einer späteren, gleichfalls an den Athos wie an Venedig gebundenen Ausgabe [8] kurz darauf von W. Christ und M. Paranikas in ihrer Anthologie [9]

(5) So bekennt ebda. S. ϑ' ein um sein Urteil gebetener Athosbruder CHRISTOPHOROS: ἀνέγνων δὲ οὐχ ὅλον, μέρος δὲ· ἀλλὰ καὶ ἐξ αὐτοῦ μόνου ....ἔγνων τὸν λέοντα.

(6) *Vgl.* etwa S. 183, 195, 236, 241, 242, 532, 595, 602, 607.

(7) Den ersten Band einer griechisch-lateinischen Ausgabe des Johannes Damaskenos (vermutlich von Markus HOPPER, Basel 1548, 1559, 1575) erwähnt NIKODEMOS a.a.O. S. 553.

(8) *Vgl.* die schwerverständliche Angabe bei Christ-Paranikas: ed. Veneta Menaeorum et Pentecostarii. cur. Barth. CUTLUMUSIANUS, Venet. a. 1869.

(9) *Vgl.* W. CHRIST - M. PARANIKAS, *Anthologia Graeca carminum*

aufgenommen worden, ohne dass allerdings dort die eindeutige Priorität unseres Hagioriten in irgendeiner Form zum Ausdruck gekommen wäre. Wenn dabei einzelne Textvarianten akzeptiert, andere wiederum völlig verworfen wurden, so kann das nur im Geschmack der verschiedenen Herausgeber gelegen haben. Eindeutige Argumente für die Aufnahme oder Ablehnung lassen sich wohl kaum ausmachen, da neben den gewiss vorherrschenden metrischen Gesetzen, dem Wortklang, der Silbenschwere immer wieder mit einer auch von Nikodemos in Rechnung gestellten licentia poetica [10], einer gewissen Eigenwilligkeit, einer nachlässigen Haltung oder Unregelmässigkeiten aller Art zu rechnen ist, Vertauschungen von Satzgliedern und selbst ganz bewusste Textänderungen festzustellen sind!

Aber noch weit mehr: Wenn man sich an den Bestand einzelner Strophen hält, so wird man bald die Entdeckung machen, dass die anlässlich der Himmelfahrt Christi von Johannes Damaskenos und Joseph dem Hymnographen (geb. um 816) aufgestellten Kirchenlieder in der älteren Ausgabe des Nikodemos ein einmaliges Sondergut von ganzen Strophen enthalten, das die Anthologie von Christ und Paranikas überhaupt nicht zur Geltung kommen lässt, die dann im besten Fall lediglich in den Anmerkungen kurz auf die Existenz weiterer Strophen aufmerksam macht. Selbst wenn auch hier vermutlich kaum jemals abzuklärende Echtheitsfragen die entscheidende Rolle gespielt haben, so müsste man doch zunächst die umstrittenen Texte für sich selbst sprechen lassen und zur Diskussion stellen, wofür hier freilich nicht der Ort ist. Sie stammen — und das ist eine weitere gegen jede menschliche Logik sprechende Tatsache! — keineswegs aus der richtungweisenden Vorarbeit eines frühen anonymen Erklärers oder aus den ungehobenen Schatzkammern des Athos, sondern aus gedruckten älteren Vorlagen eines Pentekostarions unbekannter Herkunft! Eine Tabelle, die neben den jeweiligen Belegstellen wenigstens das incipit und explicit dieses herrenlosen literarischen Gutes aufweist, mag die Situation am besten klarstellen:

christianorum, Leipzig 1871, 268 S., Nachdruck Hildesheim 1963, wo auch ausführlich über die griechischen Dichter, die Arten und rhythmische Gesetze der Kirchenlieder sowie über die Byzantinische Musik gehandelt wird. Dies Werk wird zitiert als *Anthologie*.

[10] *Vgl.* Nikodemos S. 325 und öfter.

Incipit	Explicit	Nikodemos S.	vermisst in Anthologie S.
1. Ἐξίσταντο Ἀγγέλων χοροὶ... ὁρῶντες	τὴν ἁγίαν Σου Ἀνάληψιν	463	226
2. Τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων	Σαυτῷ ἡμᾶς ἐδόξασας	463	226
3. Ἱκέτευε ἀπαύστως, Ἁγνὲ	Μητέρα Θεοῦ	464	226
4. Ἡ Παρθένος ἔτεκε	Χαῖρε, Θεοτόκε, κραυγάζομεν	470	227
5. Ἀπόστολοι ἰδόντες	δόξα Σοι	472	227
6. Παρθένον μετὰ τόκον	τῷ Κόσμῳ ἐκύησας	473	227
7. Βάτον Σε ἀκατάφλεκτον	Ὀρθοδόξων καύχημα	476	227
8. Τὴν νεκρωθεῖσαν ἡμῶν	Σῶτερ, προσήγαγες	481	228
9. Ὁ ἐκ Παρθένου τεχθεὶς	ὁ τῶν Πατέρων ἡμῶν	481	228
10. Τῶν Χερουβὶμ ὑπερτέρα	εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας	486	228
11. Σοῦ τὴν θεωθεῖσαν σάρκα	ὁ Θεὸς ἡμῶν	488	228
12. Σὲ τῶν Ἀσμάτων τάξεις	Βασιλεῖ πύλας ἄρατε	489	228

Alles insgesamt Anfang und Ende im lebendigen Gebrauch stehender Troparien, die in der kritischen Ausgabe von Christ-Paranikas in dieser Gestalt auch an keiner anderen Stelle zu figurieren scheinen. Dass man aber selbst hier noch weiter vorstossen muss, zeigt zum Beispiel das erste der vermissten Stücke, das zum mindesten mit einem Kathisma ἐξέστησαν χοροὶ τῶν ἀγγέλων ὁρῶντες starke textliche Berührungen aufweist, vielleicht sogar als inneres Vorbild anzusprechen ist [11].

Dass die in der Anthologie vermissten Stücke jedoch keineswegs unbekanntes Gut darstellen, sondern insgesamt mit identischem oder fast identischem Wortlaut in älteren Menäen oder Pentekostarien nachzuweisen sind, ergibt sich aus folgender Liste [12]:

Nr. 1	E. Follieri 1, S. 492	Nr. 7	E. Follieri 1, S. 225
Nr. 2	» 4, S. 103	Nr. 8	» 4, S. 79
Nr. 3	» 2, S. 202	Nr. 9	» 3, S. 22
Nr. 4	» 2, S. 57f.	Nr. 10	» 4, S. 360
Nr. 5	» 1, S. 154	Nr. 11	» 3, S. 511
Nr. 6	» 3, S. 287	Nr. 12	» 3, S. 482

[11] *Vgl. Anthologie* S. 55.

[12] *Vgl.* E. Follieri, *Initia hymnorum ecclesiae Graecae* 1-5, Città del Vaticano 1960-1966 (Studi e Testi 211-215).

Komplizierter noch ein anderer Fall, bei dem es um den Bestand eines ganzen Kanons geht und damit Ergebnisse zeitigt, die äusserste Zurückhaltung bei der Beurteilung aller irgendwie hineinspielenden Faktoren zu empfehlen scheint: Beim Fest der Verkündigung Mariae treffen wir auf eine theologisch wie anch dichterisch höchst eindrucksvolle Liederfolge des Johannes Damaskenos (13), die in unserer kritischen Anthologie vermutlich als unecht nicht aufgenommen worden ist (14). Nikodemos, der hier keine befriedigende Kommentierung vorgefunden hatte (15) und daher zur Komplettierung des Ganzen die erwünschte Erklärung von sich aus beisteuerte, muss von der durchgehenden Originalität dieses Stückes vollkommen überzeugt gewesen sein. Sieht man sich dagegen die betreffenden Texte mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln einmal näher an, wird man kaum die gleiche grundsätzlich positive Haltung einnehmen können, dann allerdings auch ein rein negatives Urteil nicht zn fällen brauchen, in dieser Partie eher ein kunstvoll zusammengesetztes Mosaik unbekannter Redaktion zu erblicken haben. Denn wenn auch der bei Nikodemos als Werk des Johann Damaskenos bezeichnete Kanon zur Verkündigung Mariae in seiner Gesamtheit keine Entsprechung in unserer Anthologie findet, so weisen doch gewisse Teile auf das Originalgut dieses bekannten Theologen hin:

Schon die erste, beim Hagioriten veröffentlichte Strophe (16) hat sich bis auf eine kleine, aber ganz entscheidende Abweichung als zweifellos echter Einsatz des Damaskeners — freilich in seinem Kanon zum Entschlafen der Gottesmutter erhalten (17), wobei die letzten Worte ταύτης τὴν σύλληψιν, die auf die Empfängnis gehen, gemäss der anderweitigen Placierung dieser Liedergruppe mit ταύτης τὰ θαύματα vertauscht werden müssen. Der gleiche Vorgang ist dann bei der dritten Ode (18) zu konstatieren, wo eine weitere Anspielung auf die Empfängnis κἂν τῇ σεπτῇ συλλήψει σου ebenso durch ein völlig neutrales καὶ ἐν τῇ θείᾳ μνήμῃ σου ersetzt worden ist (19), und man keinerlei Handhabe dafür hat, welcher der Formen die Priorität zuzusprechen ist. Die 4. Ode zur Verkündigung Mariae (20) ist dann absolut identisch mit der 4. Ode aus dem Kanon zum Entschlafen der Gottesmutter (21), also gleichfalls unverfälschter Johann Damaskenos! Die 5. Ode zur Verkündigung Mariae (22) findet sich wenigstens zu einem überwiegenden Teil im genannten Kanon znm Ableben der Gottesmutter wieder (23), wo die nicht so recht passenden Worte ἔσχες ἐν μήτρᾳ τὸν ἐπὶ πάντων Θεὸν καὶ τέτοκας ἄχρονον Υἱὸν nach gleichem Muster durch andere Formeln ersetzt, der Schluss aber wiederum beibehalten wird, zeugt also ebenso von echtem Damaskenergut, während dann der Hauptbestandteil dieser merkwürdigen Komposition — von geringfügigen Ausnahmen abgesehen — unbestreitbar auf die parallele Dichtung des Hymnographen Theophanes (ca. 775-845) zurückzuführen ist (24): Unmöglich zu entscheiden, wieweit die verschiedenen Dichter dabei in eigener Person einmal erprobte Formulierungen gern erneut eingesetzt haben, wieweit sie etwa bestochen durch fremden Erfolg einander möglichst zu imitieren suchten oder gar ohne ein eigenes Einwirken von der Nachwelt nach dem Geschmack anderer Zeiten manipuliert worden sind. Man wird aus solchen Umständen erkennen, auf welch'unsicherem Boden wir uns befinden, und unter Benutzung eines freilich in einem anderen Sinn verwendeten Lieblingsausdrucks des Nikodemos urteilen wollen: Βέβαιον οὐδέν !(25)

Es war nicht zu erwarten, dass uns Nikodemos trotz seiner intimen Kenntnisse von der Existenz und dem inneren Aufbau der heimatlichen Kirchenpoesie über die kaum überblickbaren Zusammenhänge dieser Art aufklären sollte. Er hält sich daher durchgehend an die ihm einmal überkommenen Texte des Kosmas Majuma und des Johannes Damaskenos, findet für beide Worte der höchsten Anerkennung, wenn er auch vielleicht den ersteren vorzuziehen scheint und nur gegen Ende seiner kommentierten Ausgabe mehr die Verdienste des letzteren herausstreichen will, während andere — ebenfalls mit Achtung genannte — Dichter wie die Nonne Kasia, Markos von Otranto, der Hymnolog Joseph weniger in Erscheinung treten, Andreas von

(13) *Vgl.* NIKODEMOS S. 209-254.
(14) *Vgl.* *Anthologie* S. 205-236.
(15) *Vgl.* NIKODEMOS S. 208.
(16) *Vgl.* ebda. S. 209.
(17) *Vgl.* *Anthologie* S. 229.
(18) *Vgl.* NIKODEMOS S. 216.
(19) *Vgl.* *Anthologie* S. 229.

(20) *Vgl.* NIKODEMOS S. 223.
(21) *Vgl.* *Anthologie* S. 229.
(22) *Vgl.* NIKODEMOS S. 230.
(23) *Vgl.* *Anthologie* S. 230.
(24) *Vgl.* *Anthologie* S. 236-242.
(25) *Vgl.* NIKODEMOS, S. 347, 373, 377, 385, 411, 515, 531.

Kreta an einer Stelle sogar direkt angegriffen wird (26). Zentralfigur ist und verbleibt jedoch das Brüderpaar, das die Phantasie des Athosmönches immer wieder in Bewegung setzt: Nikodemos findet für Kosmas eine erstaunliche Menge alternierender Bezeichnungen und schmückender Beiworte, er verteidigt ihn, wenn er zu einer anderen dichterischen Form übergeht (27), wenn er die überlieferten Evangelientexte mit Rücksicht auf das Versmass ändern muss (28) oder neben den zunächst in Frage kommenden biblischen Fundstellen offensichtlich noch zusätzliche Quellen herangezogen hat (29). Er identifiziert sich mit der geliebten Gestalt soweit, dass er sich mit ihm in ein kritisches Gespräch einlassen will (30) und zu Beginn der Karwoche stipulieren kann: Bisher sprach Kosmas mit dem Heiligen Geist, hier aber spricht der Heilige Geist mit ihm! (31). Bei dem Fest der Verklärung Christi, wo ihm beide kirchlichen Dichter zur Verfügung stehen, gibt er allerdings — nach dem Vorgang von Theodor Prodromos — dem Damaskener eindeutig den Vorzug: Nach Feststellung der bedeutenden Unterschiede, der Anerkennung beider Werke will er Kosmas Melodos mit den Aposteln Petros und Jakobos, den Damaskener dagegen mit dem Evangelisten Johannes vergleichen (32)!

In Hinblick auf die Liederdichter selbst gibt uns jedoch Nikodemos kaum eine befriedigende Auskunft: Sind schon die dominierenden allgemeinen Echtheitsfragen absolut unsicher — von den 24 überlieferten dichterischen Werken des Kosmas Majumas werden lediglich 14 als authentisch angesprochen (33), die Diskrepanz zwischen

(26) Nach einem längeren in der Umgangssprache wiedergegebenen Zitat des Andreas von Kreta, nach dem Heilige wie Sünder nach dem Tode zur Hölle niedersteigen, vermerkt NIKODEMOS S. 683: Ποῖα δὲ ἱερὰ λόγια ταῦτα διδάσκουσι, δὲν ἐφανέρωσας εἰς ἡμᾶς, ποιμενάρχα τῆς Κρήτης 'Ανδρέα μακάριε.

(27) *Vgl.* NIKODEMOS S. 54.

(28) *Vgl.* ebda S. 218.

(29) *Vgl.* ebda. S. 300.

(30) *Vgl.* ebda. S. 544.

(31) *Vgl.* ebda. S. 287. Nach einem anderen Werk des NIKODEMOS *Κῆπος χαρίτων* S. 194 soll die Gottesmutter dem Kosmas am Karfreitag die tiefen Gedanken eingegeben, seine Hand und seine Feder geführt haben!

(32) *Vgl.* NIKODEMOS S. 620.

(33) *Vgl.* H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959, S. 515, 605.

anerkannten und abgelehnten Dichtungen von Johannes Damaskenos ist geradezu frappant (34), der Einfluss des beiderseitigen Lehrers Kosmas von Sizilien, der gleichfalls als Hymnendichter in Betracht kommt, bleibt schwer zu beurteilen —, so müsste man doch als erstes von dem gegenseitigen Verhältnis der Brüder und ihrer vermutlichen Arbeitsweise ausgehen. Bereits aus der Tatsache, dass der Damaskener sein berühmtes Kompendium Πηγὴ γνώσεως in längerer Motivierung seinem Halbbruder Kosmas zugeeignet hat (35), lässt sich auf engste Beziehungen, ein ständiges gegenseitiges Geben nnd Nehmen schliessen, das sich bei einem eventuell in Aussicht genommenen gemeinsamen Arbeitsprogramm kaum auf eine peinlich genaue Abgrenzung der zu verteilenden einzelnen Stücke beschränkt haben wird, sondern seine wechselseitigen Spuren in jedem Fall tief eingegraben haben muss — etwa in der Art, wie Nikodemos zu Beginn des Karsamstags ein ganzes Dreigestirn, die Nonne Kasia (geb. um 810), Markos von Otranto (Hydros) und unseren Kosmas als gemeinsame Verfasser der Liederfolge vorstellt (36). Ob es jedoch jemals gelingen wird, mit Hilfe einer immer verfeinerten Methode die einzelnen so dicht bei einander liegenden Stimmen in Form einer Schallanalyse unterscheiden zu lernen, scheint mehr als fraglich. Die einzige Anspielung auf eine Zusammenarbeit der Brüder Kosmas und Johannes, die Nikodemos dann wirklich bringt (37), zeigt sie in einem edlen Wettstreit um das geistige Eigentum eines Kanons, was immerhin bezeichnend sein dürfte, dann aber doch nichts anderes als eine rein erbauliche Anekdote unklarer Herkunft darstellt.

Das unbestreitbare Verdienst des Nikodemos liegt hier auf einem ganz anderen Gebiet: Zunächst darin, dass er mit Wissen und Instinkt den geistigen Aufbau der einzelnen Kanones auf seine biblische Grundlage, das Alte und Neue Testament bis in die entferntesten Anspielungen hinein zurückverfolgt und damit ein ungleich tieferes Verständnis der Liedertexte in die Wege geleitet hat. Man wird dabei das souveräne Wissen des Athosmönches zu bewundern haben, der hier wohl kaum wie bei rein philologischen Fragen einen Lexiko-

(34) *Vgl.* J. M. HOECK, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, OCP 17, 1951, S. 53f.; B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, Ettal 1956.

(35) *Vgl.* PG 94, p. 521A; B. STUDER S. 17ff. und 33.

(36) *Vgl.* NIKODEMOS, S. 372, 374.

(37) *Vgl.* ebda. S. 424 Anm. 1.

graphen wie Barinos zu Rate zu ziehen brauchte ([38]), auf eine Bibelkonkordanz von eigener oder fremder Hand von vornherein verzichten konnte.

Um die Vorzüge einer solchen Bibelarbeit des Hagioriten selbst gegenüber unseren modernen Ausgaben wenigstens anzudeuten, dürfte ein Beispiel aus der Praxis herausgegriffen werden, bei dem der Kanon des Kosmas zur Aufrichtung des Kreuzes am 14. September nach beiderlei Gestalt verglichen wird: Während unsere Anthologie das Akrostichon Σταυρῷ πεποιθὼς ὕμνον ἐξερεύγομαι gleichsam als beziehungslosen Satz ohne weiteren Kommentar an die Spitze stellt ([39]), widmet Nikodemos diesem Leitsatz mehr als eine Druckseite, erinnert beim Stichwort πεποιθὼς an Proverbien 28,1 sowie bei ἐξερεύγομαι an Amos 3,8 und Psalm 44,2; Zusammenhänge, die nach Wortbestand wie Idee kaum abzulehnen sind und durch die Einbeziehung des in den beiden ersten Bibelstellen verwendeten Sinnbildes eines Löwen, das nunmehr auf das Schwergewicht des nachstehenden Kanons gedeutet wird, einen schönen erbaulichen Akzent erhalten ([40]). Notiert die Anthologie zur 1. Strophe, die den Zug durch das Rote Meer zum Gegenstand hat, lakonisch Exod. XIV,21-28, so wird auch Nikodemos dem biblischen Bericht gerecht, betont aber darüber hinaus die in unserer Ausgabe unvermerkt gebliebene Anspielung auf Moses Stab, der doch in Parallele zu Christi Kreuz zu setzen ist, und zitiert dazu unter anderem Psalm 44,7! Zu Beginn der 3. Ode verweist die Anthologie zu ῥάβδος mit Recht auf Num. 17,8 ([41]), womit auch Nikodemos beginnt, dann aber zum näheren Verständnis der mystischen Bedeutung von Stab und Kreuz auf Psalm 109,2 und 22,4 aufmerksam macht und darüber hinaus — da diese Ode den Namen der Prophetin Anna trägt — in στειρευούσῃ πρῴην ἐκκλησίᾳ eine deutliche Entsprechung zwischen der Kirche einerseits und der Mutter Samuels Anna (vgl. 1. Sam. 1,2ff.) andererseits erblickt, die beide zunächst steril durch Gottes Einwirken die schönsten Früchte zeitigten ([42]). Am Ende der 3. Ode merkt die Anthologie Joh. 19,34 an ([43]), übergeht dagegen bei τῶν πιστῶν γὰρ σταυρὸς καύχημα völlig

([38]) *Vgl.* ebda. S. 66, 232ff., 304, 337, 655, 674.
([39]) *Vgl. Anthologie* S. 161.
([40]) *Vgl.* NIKODEMOS S. 1f.
([41]) *Vgl. Anthologie* S. 162.
([42]) *Vgl.* NIKODEMOS S. 12.
([43]) *Vgl. Anthologie* S. 162.

die bei Nikodemos belegte deutliche Beziehung auf das berühmte Pauluswort Gal. 6,14 ([44])! Derartige Bemerkungen werden sich dann auch weiter überall ergeben, wenn man auch zugeben muss, dass man dabei auch zuviel des Guten tun kann ([45]).

Bei aller Feinarbeit, die unser Athosmönch mit dem durchgehenden Nachweis biblischer Diktion innerhalb der Kirchenlieder geleistet hat, lässt sich dann doch fragen, ob damit auch wirklich alles erfasst worden ist, ob nicht neben dem kanonischen Schrifttum des Alten und Neuen Testamentes auch den Apokryphen eine grössere Rolle zugesprochen werden muss. Man denke dabei etwa an die unerwartet häufigen Anspielungen auf das im Danielbuch verankerte Geschick der Drei Männer im Feuerofen oder an die Feste der Verkündigung Mariae und des Ablebens der Gottesmutter, bei denen die reinen Bibeltexte offensichtlich nicht ausgereicht haben, zusätzliche Quellen zu vermuten sind, die in frommen Sagen und Legenden aus dem Kreis der weit verbreiteten, immer mehr um sich greifenden Marialiteratur zu suchen wären ([46]). Darüber hinaus braucht wohl nicht immer die heilige Schrift selbst als unmittelbare, unerschöpfliche Anregung in Anspruch zu nehmen sein: Manche mehr oder weniger starke Impulse können die Dichter der Kirchenlieder ebenso bei der Betrachtung der zahlreichen Ikonen empfangen haben, die — wie das gängigste griechische Malerhandbuch erweist ([47]) — hinsichtlich der Herren- und Mutter-Gottes-Feste, um die es hier gerade geht, eine Fülle eindrucksvoller Darstellungen zu bieten haben!

Es dürfte zunächst überraschen, dass Nikodemos neben den ständigen Belegen aus der Bibel zuweilen auch unbedenklich heid-

([44]) *Vgl.* NIKODEMOS S. 12f.
([45]) Wenn NIKODEMOS S. 7 Anm. 1 bei der Entwicklung der Kreuzsymbolik-wohl nach Joseph Bryennios (gest. nach 1439) — wahr haben will, dass nicht nur die Menschen das Kreuzzeichen kennen, sondern auch die Vögel, wenn sie fliegen, oder die Fische, wenn sie schwimmen, die Weber das Kreuz bei ihrer Arbeit imitieren, Bäume und Blätter kreuzartig angeordnet sind, kann damit nur eine Manie zum Ausdruck kommen, die der Erlebnistiefe Abbruch tut.
([46]) *Vgl.* E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900 (Neudruck 1921); E. HENNECKE, *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1904; A. VASILIEV, *Anecdota Graeco-Byzantina* 1 Moskau 1893 und anderes.
([47]) *Vgl.* *Ἑρμηνεία τῆς Ζωγραφικῆς*, Malerhandbuch des Malermönchs Dionysios vom Berge Athos, München 1960 und die überreich uns heute zur Verfügung stehende Ikonenliteratur.

nische Quellen der Vergangeheit zur Interpretation der Kirchenlieder heranzieht. Hatte er schon früher bei jeder Gelegenheit neben den Hauptvertretern der griechischen Geschichtswissenschaft und Philosophie wie Plato, Aristoteles, Simonides und anderen, neben Dichtern wie Homer, Vergil, Theokrit auch Mediziner wie Hippokrates oder Galenos in vollem Bewusstsein ihres auch in der Ostkirche vorhandenen Einflusses zur Sprache gebracht, so spielt gerade Homer in diesem Werk eine grössere Rolle, als es ständig darum geht, griechische Dichter der christlichen Ära durch das dominierende Vorbild vergangener Zeiten verständlich zu machen. Handelt es sich dabei auch in überwiegender Anzahl um rein äussere Gesetze poetischen Schaffens (48), so ist der Athosmönch doch bereit, im Einzelfall eine direkte Entlehnung homerischen Gedankengutes anzunehmen. Das wird besonders deutlich bei einem Troparion des Kosmas Majumas in der Osterwoche, dessen Einsatz νευστάζων κάραν 'Ιούδας ohne jeden Zweifel direkt auf Homers Odyssee 18,154 in gleicher Verbindung (κάρα = κεφαλή) zurückzuführen ist (49), was in unserer Anthologie unvermerkt geblieben ist (50).

Doch damit nicht genug: Ein anderer Fall, der in die allgemeine Religionsgeschichte hineinspielt und gleichzeitig den modernen kritischen Sinn des Nikodemos zur Geltung bringt, ergibt sich dann in dem Kanon des Johann Damaskenos zum Epiphaniasfest (51), in dem ein Troparion auf den Propheten Jonas und den Walfisch abzielt: 'Εκ ποντίου Λέοντος ὁ τριέσπερος κτλ. Während unsere Anthologie nur kurz auf Jonas 2 verweist (52), führt der Hagiorite bereits mit vollem Recht das τριέσπερος als bekanntes Beiwort des in der Dreinacht erzeugten Herakles an, nimmt das vieldeutige Λέων als Seeungeheuer und verbindet den vorliegenden Text mit einer uns nicht geläufigen Grosstat des griechischen Heros, der in den Rachen eines Riesenfisches gestiegen sei, mit dem Schwert in der Hand die Eingeweide des Untieres zerschlagen habe und danach völlig unversehrt — lediglich unter Verlust seines Haupthaares — an Land gestiegen sei:

(48) *Vgl.* NIKODEMOS S. 65, 100, 106, 158, 325, 343, 377f., 556 und öfter.
(49) *Vgl.* ebda. S. 342f.
(50) *Vgl.* *Anthologie* S. 192.
(51) *Vgl.* NIKODEMOS S. 167f.
(52) *Vgl.* *Anthologie* S. 211.

Eine uns völlig unbekannte Sage (53), die in der Wortfolge des nur schwer verständlichen Alexandriner Dichters Lykophron (um 275) (54) Τριεσπέρου Λέοντος, ὅ ποτε γνάθοις κτλ. von Damaskenos auf den Bericht vom Propheten Jonas übertragen wurde, und ein Gedanke, der sich kaum widerlegen lässt. Rechnet doch auch die heutige Wissenschaft mit dem überall verbreiteten Märchenmotiv einer Verschlingung und Wiederausspeiung eines Menschen durch einen grossen Fisch (55)! Gegenüber einer sonst namhaft gemachten Perseussage (56), verdient der unerwartete Hinweis auf eine wenig bekannte, Herakles zugeschriebene Heldentat insofern eine Vorrangstellung, als hier engste textliche Berührungen vorliegen! Das hindert dann allerdings Nikodemos nicht, in einem späteren Teil bei der Erklärung des Pfingstkanons von Kosmas Majuma zum gleichen Thema hauptsächlich die allegorische Interpretation des Theophylakt vorzutragen (57), ähnliches in dem volkstümlichen Buch Κῆπος χαρίτων zu betonen (58).

Wenn Nikodemos auch die äusserst verwickelten Fragen über das Entstehen und Aufkommen der die alten Kontakien ablösenden Kanones im 7. und 8. Jahrhundert, als deren Erfinder Andreas von Kreta zu Recht oder Unrecht gilt (59), ebenso wenig wie wir heutzutage durchschauen konnte, sondern sich in weisem Verzicht darauf beschränkte, die ihm einmal überlieferten religiösen Texte nach Aussonderung wenig wahrscheinlicher Lesarten im allgemeinen als aus einem Guss geschaffen unbedenklich mit den grossen Namen Byzantinischer Hymnologie zu verknüpfen, so hat er doch alles dazu unternommen, um die tiefe Sinnfälligkeit der einzelnen Lieder und ihre starke Verwandtschaft durch die ständige Betonung der sich etwa ergebenden Kreuz- und Querverbindungen, durch Vorschau und

(53) *Vgl.* H. HUNGER, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*^{5}, Wien 1959, S. 138-147.
(54) *Vgl.* W. CHRIST, *Geschichte der griechischen Litteratur*, München 1898, S. 540ff.
(55) *Vgl.* H. GUNKEL, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen 1921, S. 14, 33, 133; H. SCHMIDT, *Die grossen Propheten*^{2}, Göttingen 1923, S. 481ff.; O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1934, S. 450.
(56) *Vgl.* H. HUNGER, a.a.O. S. 278 und O. EISSFELDT, S. 450.
(57) *Vgl.* NIKODEMOS S. 571.
(58) *Vgl.* dort S. 155.
(59) *Vgl.* H. G. BECK a.a.O. S. 501.

Rückblicke aller Art aufzuhellen, wobei er sogar einmal am Karsamstag bei einer Strophe des Markos ans Otranto (Hydros) zwei Diagramme vorführte, um die vorliegenden Entsprechungen womöglich noch augenfälliger zu machen ([60]): Ein mit vollem Erfolg gekröntes Bemühen, das sich fast unbemerkt vollzieht und kaum durch irgendwelche Belege hervorgehoben zu werden braucht.

Natürlich hat dann der Hagiorite das alles keineswegs aus dem Nichts geschaffen, sondern ansehnliche Vorgänger gehabt, die ihm als ständiger Rückhalt zur Verfügung standen und deren Verdienste er auch nicht verschweigt. Er nennt dazu bereits im Vorwort ([61]) zunächst einen anonymen Erklärer, dessen in einer Pergamenthandschrift zugängliches Werk von einem nicht näher zu bestimmenden Metropoliten von Thessalonike stammen und älter als Johannes Zonaras im 12. Jahrhundert sein soll; sodann den bekannten Theodor Ptocho-Prodromos aus dem gleichen Jahrhundert, der nach einer äusseren Anregung die nicht ausreichenden, unpassenden Ausführungen des Anonymus durch eine sehr geschickte und bis auf wenige Ausnahmen voll geglückte eigene Leistung ersetzen konnte ([62]). Dort, wo diese Quellen versagten oder nicht der Rede wert waren, so zum Beispiel bei der Verkündigung Mariae ([63]), bei der Himmelfahrt ([64]), zum Pfingstfest ([65]) oder beim Entschlafen der Gottesmutter ([66]), bietet Nikodemos selbständige Erklärungen an, um den geschlossenen Charakter des Ganzen zu wahren, und muss natürlich zu diesem Behuf relativ weit ausgreifen. Hier dient dann neben den eigenen einschlägigen Vorarbeiten, die auch textlich zur Geltung kommen, eine kaum fassbare Fülle theologischer und rein erbaulicher Literatur, die zuweilen wegen ungenügend gekennzeichneter Verfasser und Titel nicht immer leicht zu identifizieren sind. So etwa der häufig genannte Euthymios Zigabenos, wenn lediglich seine

([60]) *Vgl.* NIKODEMOS S. 376f.

([61]) *Vgl.* ebda. S. 17.

([62]) *Vgl.* ebda.: ἐπεχείρησεν αὐτὸς καὶ ἡρμήνευσεν εὐστοχώτατα καὶ ἐπιβολώτατα (πλήν τινων) τοὺς ῥηθέντας ᾀσματικοὺς Κανόνας, παρακινηθεὶς εἰς τοῦτο ἀπὸ κάποιον 'Ορφανοτρόφον· τούτου δὲ τὸ ὄνομα δὲν ἐδυνήθημεν νὰ εὕρωμεν, ἀλλ' οὐδὲ τὸν τόπον, εἰς τὸν ὁποῖον ἐκατοίκει· ἐκ συμπεράσματος ὅμως λέγομεν ὅτι ἐκατοίκει εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν.

([63]) *Vgl.* S. 208.

([64]) *Vgl.* S. 456.

([65]) *Vgl.* S. 522.

([66]) *Vgl.* S. 647.

Δογματικὴ πανοπλία zitiert wird ([67]); so etwa, wenn man versucht ist, den zweifachen Verweis παρὰ τῷ Καμπανίας auf Theophilos Johannites Kampanias, Ταμεῖον 'Ορθοδοξίας, Venedig 1780 zu beziehen ([68]); so etwa, wenn ein Diakon der grossen Kirche und Synaxarist Manrikios erwähnt wird, dessen Arbeit und Lebensumstände erst deutlicher aus der Einleitung des hagiographischen Hauptwerkes von Nikodemos hervorgehen ([69]); wenn weiter des öfteren einzelne Kapitel des Πολιτικὸν Θέατρον namhaft gemacht werden ([70]), mehr als kurze Katechesen von N. Bulgaris ([71]) oder E. Meniatis ([72]) auftauchen. Ausser den durchgehend zitierten Grössen wie Gregor Palamas und seiner Jünger (Joseph Kalothetes, S. 386 und öfter), Joseph Bryennios, Markos Eugenikos oder dem später auffällig oft und breit zu Worte gekommenen Makarios Chrysokephalos, Bischof von Philadelphia, ist auch der übrige Namenskatalog erstaunlich breit und vielsagend. Die Grundlage des Ganzen bildet jedoch eine weitherzige Benutzung der alten griechischen und orientalischen Kirchenväter, die in diesem Werk fast ad absurdum getrieben wird, umso mehr, als damit doch nicht alles restlos abgeklärt werden kann: Wenn zum Beispiel Nikodemos bei der 9. Ode des Kanons von Christi Geburt einsetzt: Den Beginn entnahm Melodos einer einschlägigen Homilie des Chrysostomos ([73]), so gibt ihm zunächst die Wortfolge des Goldmundes nicht unbedingt Recht, die bei Theodoros Prodromos viel genauer eingehalten wird und zudem noch mit dem folgenden Οὐρανὸς stärkeren Anklang an die zitierte Stelle ergibt ([74])! Man wird durchaus Verständnis dafür aufbringen, dass der Hagiorite bei diesem Stoff im Gegensatz zu seiner Erklärung der Paulinischen Briefe kaum die neuere römisch-katholische Literatur berücksichtigt hat ([75]) und zur Rechtfertigung seiner Arbeit wie zur Absicherung seiner eigenen Position einen derartigen Rückhalt an den Vätern für unabdingbar

([67]) *Vgl.* S. 594.

([68]) *Vgl.* S. 580.

([69]) *Vvl.* S. 556 und *Συναξαριστής* 1-2, 3. Athen 1868, S. 14.

([70]) *Vgl.* z.B. S. 93.

([71]) *Vgl.* S. 349, 367f.

([72]) *Vgl.* S. 352.

([73]) *Vgl.* S. 97.

([74]) *Vgl.* Chr. BAUR, *Initia patrum Graecorum* 2, Città del Vaticano 1955, S. 49.

([75]) Ausnahmen bilden etwa das auch sonst zitierte Bibellexikon von A. Calmet (S. 305) und der Lateiner Skaranos (S. 352).

erachtet hat, es weiter in Ordnung finden, wenn die herangezogenen Stimmen sich direkt zur Textgestalt einzelner Lieder oder Verfasserfragen im weitesten Sinn geäussert haben, auch gutwillig zugeben, dass Dichtungen des Damaskeners am besten durch Heranziehung seiner theologischen Prosawerke interpretiert werden können, ja auch in den jeweils den einzelnen Kanones vorangehenden Notizen über die speziellen Homilien der Kirchenväter nur eine hochwillkommene Ergänzung sehen, hier scheint aber selbst bei liebevollster Kritik jedes normale Mass weit überschritten zu sein, wäre eine Beschränkung auf das Wesentlichste der Durchschlagskraft des Monumentalwerkes nur zu Gute gekommen

Wie in allen seinen Werken hat Nikodemos schliesslich auch hier jede Gelegenheit wahrgenommen, um dezent auf seine diesbezüglichen früheren Veröffentlichungen hinzuweisen und dann auch — wo nur angängig — manche Lieblingsgedanken einzuschalten, die ständig um die Erneuerung und Vertiefung des hesychastischen Gebetes, um offensichtliche Auswüchse einer volkstümlichen Scheinwelt [76], um Wesen und Wirksamkeit des Heiligen Geistes oder gar um den unerbittlichen Kampf gegen Teufel und Dämonen [77] kreisen und häufiger anzutreffen sind, als das nicht alle Interessen umspannende Register erahnen lässt. Dass aber in dieser Erklärung eines kirchlichen Liederzyklos, die im Laufe der Arbeit zu einer stattlichen theologischen Enzyklopädie herangewachsen ist, der weltweite Blick keineswegs fehlt, soll noch an zwei kurzen Beispielen erläutert werden:

Bei der Interpretation einer Ode des Markos von Otranto (Hydros) zum Karsamstag, wo es um das beziehungslose Schweben des Herrn über den Wassern und um die Fundamente des Erdballs geht, sieht sich Nikodemos gezwungen, auf das Gebiet der Religionsgeschichte überzugreifen, zunächst an die lebendige Vorstellungswelt der alten

(76) Dort, wo nicht anstössige volkstümliche Gebräuche vorliegen, werden sie gern zu Vergleichen verwendet, *vgl.* S. 271: "Οτι ὅποιος ἄνδρας λάβῃ νέαν γυναῖκα, αὐτὸς εἶναι συνήθεια νὰ ποιῇ καὶ νέα προικοσύμφωνα γράμματα εἰς αὐτήν, καὶ νὰ γράφῃ ἐν αὐτοῖς ποίας προίκας ἔχει νὰ τῇ χαρίσῃ. Κατὰ τὸ παράδειγμα τοῦτο ποιεῖ καὶ σήμερον ὁ Κύριος.

(77) Viele Hinweise dürften aus der Lektüre griechischer Kirchenväter und hagiographischer Denkmäler stammen, anderes aber aus Michael Psellos, *De operatione daemonum* (*vgl.* J. Fr. Boissonade, Nürnberg 1838, Amsterdam 1964) entnommen sein, ein Verfasser, den er auch als Theologen gern zitiert.

Ägypter anzuknüpfen und dabei auch intime Einzelheiten über die innere Einrichtung der Moscheen — dies freilich betont nach Hörensagen und historischen Berichten — wiederzugeben [78]

Begegnen bei einem Kanon des Kosmas zur Himmelfahrt Christi überaus stolze Worte, nach denen die ganze Schöpfung vom eitlen Götzendienst befreit wurde, sieht sich der Athosmönch gezwungen, demgegenüber das traurige Facit der Gegenwart zu ziehen und — zu Anfang des 19. Jahrhunderts — frei heraus zu bekennen, dass ein übermässiger Teil der Menschheit im hohen Norden von Europa (sic!), in China, Indien, Afrika und Amerika immer noch Götzendiener seien, vom Herren zwar befreit wurden, dann aber wieder in Abgötterei verfielen, und dokumentiert solches noch an dem auffälligen Beispiel von China [79]: Ein Phänomen, das auch unsere modernen Missionsgeschichten zu allen Teilen bestätigen!

Insgesamt hat man den unmittelbaren Eindruck, dass Nikodemos mit diesem ins Riesenhafte gewachsenen, erst posthum veröffentlichten Alterswerk innerlich nicht ganz fertig geworden ist. Das mag schon daran liegen, dass ein enormer, in Angriff zu nehmender Fragekomplex damals wie auch heute einfach unlösbar erscheint und sich allen Bemühungen um eine generelle Lösung widersetzt. Damit dürfte es zusammenhängen, dass der Verfasser überall, wo er selbständig aufzutreten gezwungen ist, ein leichtes Gefühl der Unsicherheit oder gar die Pflicht, sich zu verteidigen, verrät und namentlich in den späteren Teilen — in denen Zäsuren erkennbar sind — seine Arbeit nur mit einem inneren Seufzen fortzusetzen scheint. Andere Anzeichen für das Fehlen einer Revision letzter Hand wird man darin erblicken, dass wie gelegentlich bei Partien über die Taufe [80] stark divergierende, dicht aufeinander folgende Aussagen stehen geblieben sind, dass immer wieder im Druck schwer deutbare Punktreihen begegnen, die mit einem verderbten Manuskript oder einer zufällig nicht greifbaren Vorlage zusammenhängen mögen [81], dass die rein erbaulichen Exkurse, die Nikodemos gern am Ende eines

(78) *Vgl.* Nikodemos S. 379.

(79) *Vgl.* Nikodemos S. 484f.

(80) *Vgl.* ebda. S. 156 und 159!

(81) *Vgl.* etwa S. 1, 6, 17, 33, 42, 70, 95, 242, 298, 314, 352, 364, 392, 426, 464, 475, 503, 522, 538, 541, 569, 574, 576, 588, 593, 600, 621, 651, 661, 663, 664, 667, 670, 680.

genetischen Abschnittes bringt und zu den schönsten Früchten seiner Feder gehören, an so manchen Punkten ohne irgendwie erkennbare Motive schmerzlich vermisst werden.

Göteborg 1. 10. 1978 R. A. KLOSTERMANN

OCP 46 (1980) 463-473

Note biographique sur Ibn Maḥrūma

Un manuscrit arabe du XIV[e] siècle, le Codex Oriental n. 15 de la Bibliothèque « Angelica » de Rome, contient un *unicum*: les gloses d'un chrétien de Mardin, Ibn al-Maḥrūma, à une sorte de traité d'histoire des religions écrit, au siècle précédent, par un juif de Baġdād, Ibn Kammūna.

Le chrétien riposte au juif sur la façon de présenter le judaïsme et le christianisme.

Bien que le traité, auquel les gloses se refèrent, ait été publié intégralement en arabe et traduit en anglais (1) les gloses du chrétien, que seul le codex de l'Angelica nous a gardé, restent presque totalement inédites.

ABRÉVIATIONS :

BARṢAWM, *Lu'lu' al-manṯūr* = Iġnāṭiyūs Afrām al-awwal BARṢAWM, *Kitāb al-lu'lu' al-manṯūr fī tārīḫ al-'ulūm wa-l-ādāb al-suryāniyya*, Ḥimṣ 1943.

GUIDI, *Catalogo* = I. GUIDI, *Catalogo dei Codici siriaci, arabi, etiopici, turchi e copti della Biblioteca Angelica di Roma*, dans *Cataloghi di Codici Orientali di alcune Biblioteche d'Italia*, Firenze 1878.

KAMMŪNA'S *Examination*, Ed. = SA'D B. MANṢŪR IBN KAMMŪNA'S *Examination of the Inquiries into the Three Faiths*. A Thirteenth-century Essay in Comparative Religion, Edited by Moshe PERLMANN, Berkeley 1967.

KAMMŪNA'S *Examination*, Tr. = IBN KAMMUNA'S *Examination of the Three Faiths*. A Thirteenth-century Essay in the comparative Study of Religion. Translation from the Arabic, with an Introduction and Notes by M. PERLMANN, Berkeley 1971.

PERLMANN, *A Christian Opponent* = M. PERLMANN, *Ibn al-Maḥrūma, a Christian Opponent of Ibn Kammūna*, dans AMERICAN ACADEMY FOR JEWISH RESEARCH, *H. A. Wolfson Jubilee Volume*, vol. II[e], Jerusalem 1965, p. 641-655.

(1) KAMMŪNA'S *Examination*, Ed.; KAMMŪNA'S *Examination*, Tr.; *cf.* Ḥabib BACHA, *Tanqīḥ al Abḥāt li-l-Milal al-ṯalāṯ, d'Ibn Kammūna*, dans *Parole de l'Orient* 2 (1971) p. 151-162.

Pourtant, la première mention du manuscrit conservé à Rome nous la trouvons chez FABRICIUS, dans la première moitié du XVIIIe siècle [2].

M. STEINSCHNEIDER y fait une rapide allusion [3]. Mais c'est à I. GUIDI que l'on doit une description plus ample de l'œuvre d'Ibn al-Maḥrūma [4]. L. HIRSCHFELD dans sa dissertation sur Ibn Kammūna ne fait que signaler le codex de l'Angelica [5].

En 1943 le patriarche syrien orthodoxe Ignace Ephrem Ier BARṢAWM traitait à deux reprises de l'auteur des *Ḥawāšī*, c'est à dire d'Ibn al-Maḥrūma, dans son *Histoire de la littérature syriaque* [6].

BARṢAWM en donne avant tout un nom beaucoup plus complet: Abū-l-Ḥasan b. Ibrāhīm b. Ya'qūb al-Ḫabbāz, dit Ibn al-Maḥrūma [7]. Il nous informe qu'il a copié, en 1290, en syriaque, le *Livre de la colombe* de Bar Hébraeus [8]. Selon Barṣawm, Ibn al-Maḥrūma a écrit des gloses arabes de ce même ouvrage de Bar Hébraeus et a copié une introduction à la version arabe du même Livre de la colombe [9]. Cette traduction arabe étant achevée le 5 décembre 1299, Barṣawm en déduit qu'Ibn al-Maḥrūma était vivant à cette date [10].

En 1947, en consacrant à Ibn al-Maḥrūma un paragraphe du 2ème volume de sa *Geschichte*, GRAF ne semble pas avoir utilisé l'ouvrage de BARṢAWM. En effet il n'appelle notre auteur que Abū-l-Ḥasan b. Ibrāhīm Ibn al-Maḥrūma et quant à son œuvre il ne traite que des gloses au *Tanqīḥ* d'Ibn Kammūna. Il est même à craindre que les lignes consacrées par GRAF à cet ouvrage d'Ibn al-Maḥrūma n'engendrent quelque confusion chez le lecteur. En effet, les mots par lesquels GRAF décrit les *Ḥawāšī*, « ein umfangreiches Werk über die Prophetie in den drei Religionen des Judentums, des Christentums und des Islam mit besonderer Stellungnahme gegen ein den gleichen Gegenstand behandelndes jüdisches Werk » [11] ne semblent pas distinguer assez clairement le *Tanqīḥ* d'Ibn Kammūna de la *Taḥšiya* d'Ibn al-Maḥrūma.

Après GRAF, PERLMANN, l'orientaliste qui ensuite publia le *Tanqīḥ* d'Ibn Kammūna et sa traduction anglaise [12], s'est occupé d'Ibn al-Maḥrūma. En 1965, M. Perlmann faisait paraître un article intitulé *Ibn al-Maḥrūma, a Christian opponent of Ibn Kammūna* [13]. Ce travail est centré surtout sur certains thèmes de la polémique antijuive développée par Ibn al-Maḥrūma en réponse au deuxième chapitre du *Tanqīḥ* traitant du Judaïsme. Quelques extraits de ces notes sur le Judaïsme sont présentées par Perlmann avec, en appendice, leur texte arabe. Quant aux *ḥawāšī* relatives au chapitre sur le Christianisme, elles ne sont presque pas abordées.

Récemment, le métropolite ZAKKĀ 'ĪWĀS édita le *Livre de la colombe* de Bar Hébraeus, que notre auteur avait copié en syriaque l'an 1290. D'après cet autographe, ZAKKĀ nous donne comme suit le nom d'Ibn al-Maḥrūma: Abū-l-Ḥasan b. Ibrāhīm b. Ya'qūb b. Naḫtūmā, dit Ibn al-Maḥrūma al-Mārdīnī [14].

Telles sont jusqu'ici les études qui se sont intéressées à la personne et à l'œuvre d'Ibn al-Maḥrūma. Nous essaierons, en vue de la publication des *Ḥawāšī*, de préciser certaines données relatives à la vie de l'auteur-annotateur et à la date de rédaction de son œuvre.

Jalons chronologiques

A quelle époque a vécu cet écrivain? Barṣawm affirme qu'il était en vie le 5 décembre 1299, à cause, croyons-nous, de la date fournie par le manuscrit du *Kitāb al-warqā'*, c'est à dire de la version arabe du *Livre de la colombe* de Bar Hébraeus [15].

(2) Jo. Alb. FABRICIUS, *Delectus argumentorum et Syllabus Scriptorum qui veritatem Religionis Christianae adversus Atheos, Epicureos, Deistas seu Naturalistas, Idolatras, Judaeos et Muhammedanos lucubrationibus asseruerunt*, Hamburgi 1725, p. 739.

(3) M. STEINSCHNEIDER, *Die polemische und apologetische Literatur in arabischen Sprache*, Leipzig 1877, p. 409.

(4) GUIDI, *Catalogo*, 64-66.

(5) L. HIRSCHFELD, *Sa'd b. Manṣûr Ibn Kammūna und seine polemische Schrift*, Berlin 1893, p. 12 n. 4.

(6) BARṢAWM, *Lu'lu' al-manṯūr*, p. 541.

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*

(11) GCAL 2, p. 270.

(12) KAMMŪNA's *Examination*, Ed.; KAMMŪNA's *Examination*, Tr.

(13) PERLMANN, *A Christian Opponent.*

(14) Il s'agit du codex 11997 A de l'Institut Oriental de l'Université de Chicago. *Cf.* Zakkā 'ĪWAS, *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, Translated from the Syriac into Arabic by Z. I., Baġdād 1975, p. 7.

(15) BARṢAWM, *Lu'lu' al-manṯūr*, p. 541.

D'autre part, Graf soutient qu'Ibn al-Maḥrūma a écrit ses *Ḥawāšī* « sicher noch vor dem 14. Jahrhundert » ([16]).

Qu'en est-il exactement?

Pour la composition des *Ḥawāšī* il y a au moins deux dates sûres, un *terminus post quem* et un *terminus ante quem*. Le premier est la date de rédaction du *Tanqīḥ* d'Ibn Kammūna, à savoir l'année 1280 ([17]). Évidemment Ibn al-Maḥrūma ne peut avoir écrit de gloses à l'ouvrage qu'à partir de cette année.

Il y a aussi un *terminus ante quem*. C'est la date du colophon du manuscrit de la bibliothèque Angelica, le 2 janvier 1354 ([18]). A cette époque Ibn al-Maḥrūma est sûrement mort: le copiste Mas'ūd Ibn Arğūk al-Mārdīnī unissant dans une même prière l'auteur du *Tanqīḥ* Ibn Kammūna (mort en 1284 ([19])), et l'annotateur Ibn al-Maḥrūma, demande à Dieu qu'il « illumine leurs deux tombes avec son pardon et sa miséricorde » ([20]).

Entre ces deux dates chronologiques sûres, mais séparées l'une de l'autre par une période de 74 ans, est-il possible de trouver des jalons intermédiaires également sûrs?

Il y a en effet dans le manuscrit de l'Angelica contenant les *Ḥawāšī* d'autres prières de suffrage. Ne pourrait-on en tirer d'autres points de repère chronologique? Lorsqu'Ibn Kammūna attribue aux chrétiens une certaine conception de l'union hypostatique ([21]), Ibn al-Maḥrūma répond que même le docte musulman Šamš al-Dīn al-Samarqandī a déjà réfuté cette fausse attribution. Il ajoute alors la formule: « Que Dieu rafraîchisse son lieu de repos » ([22]). Or nous

([16]) GCAL 2, p. 271.

([17]) Le plus ancien manuscrit de l'ouvrage d'Ibn Kammūna a été copié, d'après le colophon, au mois d'octobre 1280. *Cf.* Kammūna's *Examination*, Ed., p. 110.

([18]) Guidi, *Catalogo*, p. 64-65.

([19]) Ibn al-Fuwaṭī (naguère attribué à) *Al-ḥawādit al-gāmi'a wa l-tağārib al-nāfi'a fī l-mi'a al-sābi'a*, éd. par Muṣṭafa Ğawwād, Bagdad 1351 H./1932 a.J.C., p. 441-442; cité par Kammūna's *Examination*, Ed., Introduction, p. IX.

([20]) Guidi, *Catalogo*, p. 64-65.

([21]) Kammūna's *Examination*, Ed., p. 55.

([22]) Ibn Kammūna cite une objection classique contre la conception chrétienne de l'unité du Christ. Si deux choses viennent à s'unir, dit-il, cela ne peut donner lieu qu'à une des trois hypothèses suivantes: ou bien, les deux choses continuent d'exister en tant que deux; ou bien,

savons que Samarqandī florissait en 1291 ([23]). Pourrait-on alors abaisser le *terminus post quem* à l'année 1291? Nous pourrions le faire si nous pouvions exclure l'hypothèse que cette invocation pieuse n'aie été ajoutée par le copiste.

Prenons plutôt en considération deux passages des *Ḥawāšī* relatifs à la prophétie messianique de *Daniel* 9,24: « Tous les Juifs — écrit le controversiste de Mārdīn — sont dans l'attente d'une venue prochaine du Messie. Un grand nombre de leurs docteurs contemporains penchent même à croire que sa venue aura lieu dans le *Qirān* ([24]) qui va succéder à celui où nous sommes. De ce *Qirān* il reste environ 9 ans. Le *Qirān* suivant aura pour durée globale environ 20 ans. Nous avons ainsi un total de moins de 30 ans. Ce chiffre sera conclu avant l'an 770 de l'Hégire » ([25]).

Si le *Qīran* est un cycle de 20 ans, comme l'affirme Ibn al-Maḥrūma, nous pouvons en déduire ceci: une durée de moins de 30 ans sépare le moment où l'auteur écrit ces lignes de l'an 770 de l'Hégire. On peut donc admettre que la rédaction de la *Taḥšiya* remonte à l'an 740-41 de l'Hégire, c'est à dire 1339-40 de l'ère chrétienne.

---

l'une cesse et l'autre continue d'exister; ou enfin, les deux cessent et il en résulte une troisième. Dans tous les cas, l'unité des deux est impossible. Donc, l'unité de la nature humaine et de la nature divine dans le Christ est impossible. Kammūna's *Examination*, Ed., p. 54-55. A ce texte, du troisième chapitre du *Tanqīḥ* d'Ibn Kammūna, correspond la sixième glose d'Ibn Maḥrūma: L'objection ne vaut que contre l'union qui se fait selon tous les aspects. Elle ne vaut pas contre l'union qui est telle selon quelques aspects seulement. D'ailleurs, cette objection, bien qu'on la trouve en de nombreux ouvrages, est inexacte. C'est le grand docteur, l'Imām Šamš al-Dīn al Samarqandī — que Dieu rafraîchisse son lieu de repos! — qui en a signalé la fausseté dans son livre intitulé: *al-ṣaḥā'if al-ilāhiyya*. Ms. Or. 15 de la Bibliothèque « Angelica » de Rome, fol. 103r.

([23]) GAL 1, p. 468; GALS 1, p. 849-850, corrige Ḥağğ Ḫalīfa, *Kašf al-ẓunūn 'an asāmī l-kutub wa-l-funūn*, éd. G. Flügel, Leipzig 1835, I, p. 322, selon lequel cet écrivain musulman serait mort en 600 H/1204 A.D. En fait il produisait encore en 1291.

([24]) Le *Qirān* est la conjonction de Saturne et de Jupiter. Il y a trois sortes de qirān: le petit, qui se vérifie tous les 20 ans; le moyen qui a une durée de 240 ans; et le grand, qui se vérifie tous les 960 ans. L'annotateur parle ici, sans aucun doute, du petit qirān. *Cf.* *Ḳirān*, par E. Wiedemann, dans EI, tome 2, 1927, pp. 1082-1083.

([25]) Glose 36 d'Ibn al-Maḥrūma (fol. 116r-117r du Ms. Or. 15 de la Bibliothèque « Angelica » de Rome) se référant au texte du *Tanqīḥ* (Kammūna's *Examination*, Ed., p. 61).

Un autre renseignement chronologique concerne le même passage du *Livre de Daniel*. « On sait — conclut l'annotateur — que le Christ a été tué depuis plus de 1300 ans » (26). Si nous y ajoutons les 33 ans que la tradition attribue au Christ lors de sa mort, nous arrivons approximativement à l'année 1333.

Contrairement donc à l'opinion de Graf, selon laquelle Ibn al-Maḥrūma aurait écrit ses *Ḥawāšī* avant le XIVe siècle (27) nous serions plutôt de l'opinion de déplacer la date de rédaction des *Ḥawāšī* dans la première moitié de ce XIVe siècle, vers l'année 1333.

Perlmann qui appelle Ibn al-Maḥrūma « a fourteenth century author » (28) souligne le fait que parmi les cinq manuscrits qui contiennent au moins partiellement le *Tanqīḥ*, les deux provenant de Mārdīn sont respectivement des années 1341 et 1354. Un troisième a été acheté par le propriétaire l'année 1353 (29). Tout ceci apporte sinon une preuve, du moins une confirmation de notre datation approximative des *Ḥawāšī* aux environs de l'année 1333.

Cette même date peut bien s'accorder avec celles déjà mentionnées de l'activité littéraire d'Ibn al-Maḥrūma. A savoir: l'année 1290, quand il copie le plus ancien témoin syriaque connu du *Livre de la colombe* de Bar Hébraeus (30); et le 5 décembre 1299, quand notre auteur aurait copié une introduction à la version arabe du même ouvrage (31).

Ibn al-Maḥrūma aurait donc vécu aux XIII-XIVes siècles, naissant dans la deuxième moitié du XIIIe et mourant dans la première moitié du XIVe siècle.

Sa confession

Une autre question se pose au sujet de la personne d'Ibn al-Maḥrūma: à quelle confession chrétienne appartient-il? Guidi et Perlmann l'appellent simplement « chrétien » (32).

(26) *Ibid.*
(27) GCAL 2, p. 271. *Cf.* notre note (16).
(28) Kammuna's *Examination*, Ed., Introduction, p. xi.
(29) *Ibid.* p. xii.
(30) *Cf.* notre note (14).
(31) Barṣawm, *Lu'lu' al-manṯūr*, p. 541.
(32) Guidi, *Catalogo*, p. 64-66; Perlmann, *A Christian Opponent*, p. 641-665.

Barṣawm le dit jacobite (33), et Graf aussi (34). Mais ces deux auteurs ne s'attardent pas à donner la preuve de cette appartenance confessionnelle d'Ibn al-Maḥrūma.

A ce propos on ne peut tirer de conclusions apodictiques du texte des *Ḥawāšī*. En effet, comme souvent dans la polémique chrétienne avec des non-chrétiens, l'argumentation d'Ibn al-Maḥrūma n'est pas basée sur telle ou telle interprétation particulière à une confession chrétienne. Il s'interdit justement de prêter à sa défense du christianisme une couleur sectaire (35). « Je ne m'engage pas — dit-il — à contenter tel ou tel groupe chrétien. Je m'engage seulement à contenter le chrétien absolument parlant » (36). Et ailleurs: « Mon propos (en écrivant) ces notes, était d'appeler l'attention sur les erreurs de ceux qui en veulent à la totalité de la foi chrétienne, non aux systèmes (théologiques) des sectes qui s'en réclament » (37).

On voit, à travers l'analyse de ses notes, qu'Ibn al-Maḥrūma a tenu parole. Il n'y a rien qui puisse révéler le système théologique de leur auteur. Cohérent avec cette attitude, Ibn al-Maḥrūma accuse de partialité son adversaire car, lui, souligne les divisions des chrétiens entre eux, tandis qu'il ne fait aucune mention des sectes juives. Perlmann a bien remarqué cela (38).

Il est pourtant possible de justifier les opinions de Barṣawm et de Graf qui considèrent Ibn al-Maḥrūma comme jacobite. Il y a, croyons-nous, au moins trois données en faveur de cette thèse qui reste la seule probable et que nous-même partageons jusqu'à preuve du contraire.

La première donnée est le lien particulier entre l'activité littéraire d'Ibn al-Maḥrūma et l'œuvre du grand maphrien jacobite du XIIIe s., Bar Hébraeus. Comme on l'a vu, Ibn al-Maḥrūma a copié

(33) Barṣawm. *Lu'lu' al-manṯūr*, p. 541.
(34) GCAL 2, p. 270.
(35) Cet irénisme est caractéristique aussi de la pensée de Yāḥyā' Ibn 'Adī qui, dans sa réfutation du livre d'Abū 'Īsā al Warrāq « se fait tour à tour l'avocat des trois sectes chrétiennes » M. Allard, *Les Chrétiens à Baġdād*, dans *Arabica* 9 (1962) p. 375-388.
(36) Glose 4 d'Ibn al-Maḥrūma (fol. 102r-v du Ms. Or. 15 de la Bibliothèque « Angelica » de Rome) se référant au texte du *Tanqīḥ* d'Ibn Kammūna (Kammūna's *Examination*, Ed., p. 54).
(37) Glose 14 d'Ibn Maḥrūma (fol. 107r-108r du Ms. Or. 15 de la Bibliothèque « Angelica » de Rome) se référant au texte du *Tanqīḥ* (Kammūna's *Examination*, Ed., p. 56).
(38) Perlmann, *A Christian Opponent*, p. 644.

le *Livre de la Colombe* de Bar Hébraeus et l'introduction à la version arabe de ce même ouvrage. D'autres jacobites de son temps nous ont laissés le commentaire ou la continuation d'un ouvrage de Bar Hébraeus, tels Daniel al-Mārdīnī et le frère de Bar Hébraeus (39). Mais on ne connaît pas de chrétiens d'autres confessions ayant agi de même.

Un deuxième argument en faveur de l'appartenance d'Ibn al-Maḥrūma à l'Église jacobite est le fait que le manuscrit syriaque copié par lui en 1290 est écrit en serṭo, écriture typique des syriens occidentaux ou jacobites (40).

Enfin, la troisième donnée est celle de la ville natale de notre auteur: Mārdīn. L'histoire religieuse de Mārdīn était dominée et pour ainsi dire façonnée par la communauté jacobite. La ville était devenue, dès la première moitié du XIe siècle, le siège du patriarcat jacobite, après son transfert d'Antioche (41).

De plus, à Mārdīn et aux environs, il y avait de nombreux couvents jacobites, dont celui de Mār Ḥanāniyā (le Dayr al-Zaʿfarān) est l'un des plus célèbres de toute la Mésopotamie (42). Isḥāq Armalah a mentionné au moins 17 couvents jacobites attestés par les sources historiques das la region de Mārdīn (43).

Ces trois motifs nous font dire qu'Ibn al-Maḥrūma était très probablement jacobite.

Son contexte historique et littéraire

L'appartenance d'Ibn al-Maḥrūma à la communauté jacobite mardinienne nous suggère d'insérer son activité littéraire dans l'histoire jacobite de Mārdīn.

(39) GCAL 2, p. 291-284; GSL, p. 313 n. 2.

(40) « The Serṭa script which is also called jacobite from the name of the sect which used it » W. H. P. Hatch, *An Album of dated Syriac Manuscripts*, Boston Mass. 1946, p. 27.

(41) *Chronique de Michel le Syrien*, éd. par. J.-B. Chabot, Paris 1899-1910, Livre XIII, Chap. VII[566]. Isḥāq Armalah, *Fī al-baṭriarkiyya*, dans *al-Mašriq* 21 (1923) p. 409-507, 589-599, 660-671(589).

(42) Pour l'histoire du monastère de Zaʿfarān, voir Iġnāṭiyūs Afrām Barṣawm, *Nuzhat al-aḏhān fī tārīḫ dayr al-zaʿfarān*, Mardīn 1917; Paul Krüger, *Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Ṭūr ʿAbdīn*, dans OCP 4 (1938) p. 5-46 (21-22).

(43) Isḥāq Armalah, *Lumʿah tārīḫiyyah fī adyār Mardīn*, dans *al-Mašriq* 12 (1909) p. 760-770.

En 1293, l'évêque de Mārdīn, Bar Wahīb, appuyé par le prince Artuqide de Mārdīn, se fit proclamer patriarche par trois évêques de la région. Par contre, le maphrien et l'Église d'Orient (Mossoul) lui refusèrent leur obédience. Mais, toujours avec l'appui du prince musulman, Bar Wahīb obtint enfin, en 1298, d'être reconnu comme patriarche. Il y eut alors deux patriarches jacobites légitimes: celui de Cilicie et celui de Mārdīn (44).

Bar Wahīb a exercé aussi une certaine activité littéraire. Il a laissé une anaphore syriaque et un petit livre de 36 pages, intitulé *Kitāb al-mawādd* qui est un commentaire allégorique-mystique des lettres de l'alphabet arabe (45).

Cette époque comptait d'ailleurs de nombreux écrivains jacobites, mentionnés par les histoires des littératures syriaque et arabe. En voici quelques uns: Ibn Sakkā Yaʿqūb Ibn ʿĪsā Barṭallī, dont la mort est placée par Graf en 1241 et par Barṣawm en 1290 (46), composa une somme théologique en syriaque, qui dans sa traduction arabe s'appelle *Kitāb al kunūz* ou *K. al-ḏaḫā'ir* (47). C'est à Mārdīn, en 1299, que le copiste Isḥāq b. Abīl-Farağ b. al-Qassīs al-Mutaṭabbib copia cette rédaction arabe de l'évangile apocryphe de l'enfance de Jésus conservé dans un manuscrit de Florence (48).

D'autres écrivains sont Ibn Kilō (†1309) (49) Qurullus, évêque de Ḥaḥ (†1333) (50) le muṭrān Abū-l-Wafā' (51) le moine Ibrāhīm al-Mārdīnī (52) Yūsuf b. Ġarīb (53), le moine Daniel al-Mārdīnī (54),

(44) BO 2, p. 381-382; J. S. Assemani, *De Syris Monophysistis Dissertatio*, Romae 1730, p. 49; Armalah (*cf.* note (41)) p. 595.

(45) GCAL 2, p. 271.

(46) GCAL 2, p. 269; Barṣawm, *Lu'lu' al-manṯūr*, p. 539-540.

(47) GCAL 2, p. 269; Barṣawm, *Lu'lu' al-manṯūr*, p. 539-540.

(48) Flor. Pal. Med. or. 32 (n. 387). S. E. Assemani, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae Codicum manuscriptorum Orientalium Catalogus*, Florentiae 1742; *cf.* M. Provera, *Il Vangelo arabo dell'infanzia*, Gerusalemme 1973, p. 26-27.

(49) Quelques traités de lui ont été étudiés par Isḥāq Armalah, *Cf.* Albert Abūna, *Ādāb al-luġat al-āramiyya*, Beyrout 1970, p. 615.

(50) GSL, p. 329.

(51) Barṣawm, *Lu'lu' al-manṯūr*, p. 548.

(52) BO 2, p. 471.

(53) BO 2, p. 464; GCAL 2, p. 281.

(54) GCAL 2, p. 281-284; Barṣawm, *Lu'lu' al-manṯūr*, p. 551 le distingue de Daniel al-Ḥaṭṭāb.

Ṣalībā Ibn Ḫayrūn (†1340) appelé le grand savant de l'Orient (55), le diacre ʿAbdallāh Barṭallī (†1345) auteur de chroniques racontant les guerres entreprises par Arġūn et Ġazān contre les Mamlūks (56).

Le moine Yasūʿ Ibn Ḫayrūn (1275-1335) du couvent mardinien d'al-Qaṭra a composé des poèmes dont l'un contient une description de l'émeute survenue à Mārdīn en 1333 (57).

C'étaient des troubles de caractère confessionnel qui se manifestèrent à Mardīn l'année de la mort du patriarche Bar Wahīb, lorsqu'un neveu du défunt fut élu à lui succéder.

Peut-être ces troubles sont-ils l'indice du fait qu'à Mārdīn les chrétiens n'étaient plus entièrement à l'abri.

Pourtant, les Artuqides musulmans, auprès desquels Bar Wahīb avait été tellement en faveur, gardaient généralement une attitude tolérante vis-à-vis des sujets chrétiens. Ils suivaient en cela la politiques des Ilḫans mongols.

Mais il arriva en effet que les Artuqides, vassaux des Ilḫans, traitèrent des fois avec moins de libéralité leurs sujets chrétiens de Mārdīn. Ce fut lors des démêlés des Artuqides avec les Ayyūbides, l'année 1334 et lors de la lutte acharnée entre Artuqides, Mongols, Turcomans et Mamlūks pour la conquête de la haute Mésopotamie (58).

C'est justement à cette époque qu'Ibn al-Maḥrūma écrivait ses *Ḥawāšī*, en omettant de gloser le chapitre d'Ibn Kammūna sur l'Islām. Lorsque, au contraire, son coreligionnaire Daniel al-Mārdīnī, un demi siècle plus tard, osa réfuter l'Islām dans un traité de controverse religieuse intitulé *Fī uṣūl al-dīn*, il eut à s'en expliquer devant le prince de Mārdīn, l'artuqide al-Malik al-Ṭāhir. Daniel, battu de verges, traîné le long des rues, ne persista pas moins dans la proclamation de sa foi chrétienne. Il fut finalement racheté par les chrétiens de la ville et put écrire lui-même le récit de sa courageuse profession de foi (59).

(55) Barṣawm, *Lu'lu' al-manṯūr*, p. 547.
(56) *Ibid.*, p. 548.
(57) *Ibid.*, p. 546.
(58) E. Quatremère, *Histoire des Mongols de Perse* (de Rašīd al-Dīn) Paris 1836, I, p. 378; Mufaḍḍal Ibn al-Faḍā'il, *Histoire des Sultans Mameluks*, éd. E. Blochet, PO 12 (1919) p. 435; 10 (1920) p. 526; Ibn al-Fuwaṭī (naguère attribué à) *Al-ḥawādit al-ǧāmiʿa wa-l-taǧārib al-nāfiʿa fī l-miʾa al-sābiʿa*, éd. par Muṣṭafa Ǧawwād, Baġdād 1351 H/1932 a.J.C., p. 499-500; B. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, Berlin 1955², p. 359; Cl. Cahen, *L'histoire du Diyār Bahr au XIVe s.*, dans *Journal Asiatique*, 243 (1955) p. 65-100; Ibn Taġrībirdī, Abū l-Maḥāsin Ǧamāl al-Dīn Yūsuf, *K. al-nuǧūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa l-Qāhira*, viii, Le Caire 1348 H./1929 a.J.C.; Rašīd al-Dīn, Faḍl Allāh, *Ǧāmiʿ al-tawārīḫ*, tr. ar., Le Caire 1960, I, p. 326.

L'époque et le lieu ne manquaient donc pas d'écrivains. Ibn al-Maḥrūma s'insère bien dans ce contexte.

Conclusion

Voici donc ce que l'on peut dire de ce chrétien jacobite de Mārdīn.

1) Il s'appelle, de son nom complet, Abū-l-Ḥasan b. Ibrāhīm b. Yāʿqūb b. Naḥtūmā b. Ḫabbāz Ibn al-Maḥrūma.
2) Il était déjà actif en 1290 et mourut certainement avant 1354.
3) Il connaissait le syriaque et savait bien l'écrire. Il copia en cette langue le *Livre de la Colombe* de Bar Hébraeus. Cet autographe nous est conservé à Chicago.
4) Il copia une introduction arabe à la version de cet ouvrage.
5) Il est aussi l'auteur d'une réponse polémique à la *Discussion sur les trois religions, juive, chrétienne et musulmane* écrite en 1280 par le juif de Baġdād Ibn Kammūna.
6) Cette réponse, en forme de gloses, date très probablement des années 1333-1340.

Nous croyons ainsi avoir préparé la voie à l'édition des *Ḥawāšī* d'Ibn al-Maḥrūma qui devrait paraître prochainement.

Archevêque Melkite Catholique de Beyrouth, Liban — Ḥabib Bacha

(59) F. Nau, *Rabban Daniel de Mardin, auteur syro-arabe du XIVe siècle*, dans ROC 10 (1905) p. 314-318; Barṣawm, *Lu'lu' al-manṯūr*, p. 549-551.

OCP 46 (1980) 474-480

Unedited Greek Homilies (acephalous, anonymous or attributed to John Chrysostom) for Festivals of the Virgin Mary

In spite of widespread beliefs to the contrary, large numbers of Greek texts in the manuscript collections of our libraries remain unedited. M. Geerard in *Clavis patrum graecorum* (1) lists more than two hundred *inedita Chrysostomica* (2), and Father F. Halkin in *Bibliotheca hagiographica graeca* (3) and *Auctarium* (4) has indexed not only quantities of hagiographical texts but also hundreds of homilies on festivals of Christ and the Virgin Mary which are still unedited. But the publication of just one of these in isolation is not effective and indeed may run into certain difficulties, so it is much better to bring out a collection of them.

* * *

A Collection of Eleven Unedited Greek Homilies

Father Michel Aubineau (5), Director of Research at the Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.) in Paris, has been working for a number of years (6) in the section of Greek homiletics.

(1) *CPG*, vol. 2 and 3 (Turnhout, 1974 and 1979).
(2) *Op. cit.*, nos. 4840-5079.
(3) *BHG*, *Subsidia hagiographica*, no. 8a (Brussels, 1957).
(4) *Auct.*, *Subsidia hagiographica*, no. 47 (Brussels, 1969).
(5) Address: 42 rue de Grenelle, 75007, Paris.
(6) Cf. *Codices Chrysostomici graeci, Tom. I: Codices Britanniae et Hiberniae* (Paris, 1968); *Cinq homélies pascales inédites* (*Sources chrétiennes*, no. 187, Paris, 1972); *Recherches patristiques: Enquêtes sur des manuscrits, Textes inédits, Études* (Amsterdam, 1974); *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem: Vol. I: Les homélies I-XV* (Bruxelles, 1978). For information on some twenty manuscripts on Mount Athos whose contents were unknown, see his recent article, "Récits 'De obsidione CP.' et 'De imaginibus', homélies de Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, André de Crète: Athos, *Pantocrator 26*", dans *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, t. 51 (1977), p. 36, note 44.

He has asked me to collaborate with him in publishing a collection of unedited Greek homilies on festivals of the Virgin Mary (7). He selected eleven unedited texts: three attributed to Chrysostom, four acephalous ones whose authorship could not at this stage be considered, and four that were anonymous. One praises Mary without indicating the festival, another celebrates her Dormition, and the rest are on the festival of the Annunciation. The interest of such a collection for the history both of theology (Christology, Mariology) and of the Christian year is obvious.

Father Aubineau collected the evidence from twenty or so manuscripts in various libraries (London, Paris, Brescia, Venice, Florence, Messina, Athens, Jerusalem and Oxford). From his vast personal film-collection, patiently enlarged over many years during his investigations in little-known libraries, he put at my disposal the relevant microfilms and facsimiles of manuscripts. In our collaboration the tasks are clearly distinguished: mine is to prepare the edition and the English translation (in these days, unedited Greek texts published without translation are still-born!). Father Aubineau for his part is providing the commentary on the texts: their language, liturgical features, theology, and history, in order to locate the homilies in both place and time as well as to restore them to their authors, if this can be done.

After the division of labour we come to problems of method. The first thing is to obtain a preliminary transcription of the Greek text. Where the homily is extant in more than one mannscript I have used the oldest. I have also familiarized myself, by constant re-reading, with the enormous collection of Greek homilies on the festivals of the Virgin Mary published in Migne's *Patrologia Graeca*

(7) We announced this project at the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford 1979. This article draws its inspiration from a communication I made at this conference, where Father M. Aubineau and Father F.-J. Leroy also announced their collaboration on a collection of *Trente homélies grecques inédites sur Noël et l'Épiphanie*.

and elsewhere. Thus I have been able to recognize in our collection texts I have read elsewhere, and to detect re-used passages. In working towards the publication of a collection of unedited homilies, the first step is to clear up and to eliminate. The aim of this article is not merely to announce an edition (in progress) of a collection of unedited homilies on festivals of the Virgin Mary, but also to identify five erroneous *inedita* discovered in the course of this first phase of research.

* * *

Identification of five "unedited" Greek homilies on the Annunciation listed in Halkin's *BHG* or *Auct.*

Five homilies have had to be dropped from our collection because they are in fact parts of other works already in print. (In the details which follow, the abbreviations familiar from G. W. H. Lampe's *A Patristic Greek Lexicon* (1961) are used in the references to patristic texts).

1. *BHG* 1076u: De annuntiatione, acephalous.

Incipit εἶπεν δὲ Μαριὰμ πρὸς τὸν ἄγγελον· Κατά τί γνώσομαι τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; Ἰωσὴφ μνηστὴρ ἐμὸς . . .

Desinit καὶ πάλιν ἀνῆλθεν ὅθεν κατῆλθεν καταλιπὼν τὸν ἀποστείλαντα καὶ πάλιν εὗρεν αὐτὸν ἐν οὐρανοῖς προσκυνούμενον . . . ἀμήν.

Extant in Cod. Athen. 1027, 12th century, f. 263-264. This is part of Ps.Chrys., *De annunt. et c. Ar.*, *CPG* 4677 (M.62.763-770), incipit Τῇ προτέρᾳ κυριακῇ τὴν ὀρθόδοξον ταύτην ἐκκλησίαν, from col. 766, 10 lines from foot, to col. 768, line 18 (cf. *BHG* 1144h).

2. *BHG Auct.* 1139m: De annuntiatione a *Chrysostomo vel *Gregorio Nysseno.

Incipit Σήμερον, ἀγαπητοί ὑπανοῖξαι πειράσομαι τὰ προπύλαια τῆς ἐνανθρωπήσεως . . .

Desinit ἀλλὰ μετὰ τοῦ Πέτρου βοῶ πρὸς αὐτόν· Σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ σοὶ δόξα πρέπει εἰς τοὺς αἰῶνας . . .

Extant in three mss.: Cod. Hieros. Sab. 1 . . . 10th century, f. 21-24; Cod. Brix. A III 3, 16th century, f. 383v-386v; Cod. Hieros. Patr. 133, a. 1582, f. 307v-313; the first of which only I have consulted.

This is composed of three passages from the same homily [8], Ps.Chrys., *De annunt. et c. Ar.* (see above) as follows: M.62. col. 765 line 5 to col. 766 line 28, col. 766 line 50 to line 72, col. 767 line 9 to col. 770 line 3 (end of homily).

3. *BHG* 1076x: De annuntiatione, acephalous.

Incipit στεῖραι· πάλιν διὰ τῶν ἁγίων γυναικῶν . . .

Desinit σὺ ἐν τοῖς ἄκροις τῶν νοητῶν βασιλειῶν φωτὸς ἀπαύγασμα ἀπαστράπτεις, ἔνθα δοξάζεται ὁ πατὴρ ὁ ὕψιστος . . . ἀμήν.

Extant in Cod. Hieros. Sab. 1, 10th century, f. 1-5v. This is composed of three passages as follows:

a) Ps.Gr. Thaum., *De annunt.* 2 (M.10.1156-1169, *BHG* 1092w), inc. Ἑορτὰς μὲν ἁπάσας καὶ ὑμνῳδίας, from col. 1156 C5 καὶ μετὰ τὸ ἀναστῆναι πάλιν διὰ τῶν ἁγίων γυναικῶν to col. 1161 A1.
b) Andr. Cr., *Or.* 5, *CPG* 8174 (M.97.881-913, *BHG* 1093g), inc. Ἐπέστη σήμερον ἡ πάντων χαρά, from col. 1884 A14 to col. 888 C2.
c) Ps.Gr. Thaum., *De annunt.* 2 again, from col. 1164 C5 to col. 1169C (end of homily).

4. *BHG* 1098d = *CPG* 4919: De annuntiatione a Chrysostomo.

Incipit Εὐαγγελισμοῦ πανήγυριν ἑορτάζωμεν σήμερον καὶ πάντες μετ' εὐλαβείας τῷ ναῷ παριστάμενοι τῶν ἐγκωμίων ἀκούσωμεν· τί γὰρ οὖν; Σήμερον ὡς βασιλίδι παρηστάτωσαν, βασιλεῖς καὶ βασίλισσαι καὶ πᾶσαι τῶν φιλεόρτων αἱ σύγκλητοι . . .

Desinit χαῖρε δι' ἧς ἡμεῖς οἱ ταπεινοὶ Χριστοῦ δευτέραν καὶ φωτοσωτήριον γέννησιν εὐσεβοπρεπῶς προσκυνοῦμεν, καὶ τὰ ἑξῆς.

[8] If I had read before the very scholarly pages of Professor E. Toniolo, "In nota all'Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae' di F. Halkin", in *Marianum*, 32 (1970) 481-486, especially pages 483 and 485, I would have not spent my time in collating the two pieces BHG u and Auct. 1139 m, in order to arrive finally at the same conclusions as he.

While admiring his knowledge of the primary sources, I would dare only to reproach him with having buried his discoveries in a book review. If he had published the same material as an article in the same periodical, with the title, for instance, of "Supposedly unedited Byzantine Mariological homilies", specialized bibliographies would have recorded them clearly and would have spread his discoveries with greater efficiency. It is simply by good luck that I read his note before sending these lines to the press, just in time to do justice to him and to point out to the readers the treasures buried in the review of the scholarly Father Toniolo.

Extant in Cod. Venet. Marc. VII 38, 16th century, f. 218-222. This is part of Ps.Jo. Dam., *hom.* 5, *CPG* 8118 (M.96.648-661), incipit Νῦν ἡ τῆς βασιλίδος βασιλική, from col. 648 C5 φιλεόρτων αἱ σύγκλητοι (see fourth line of inc. quoted above) to col. 656 C15 (cf. *BHG* 1116d).

5. *BHG* 1112w: De annuntiatione.

Incipit Ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριήλ· (not Μῆνα ἕκτον λέγει τὸν τῆς συλλήψεως Ἰωάννου, which comes some lines further on).

Desinit ἀναδεῖξαι αὐτὸν τῷ Ἰσραηλίτῃ λαῷ.

Extant in Cod. Messan. 162, 14th century, f. 29-34. This is part of Theophyl. Bulg., *Enarr. in Lc.* (M.123.684-1125), being the commentary on Lc. 1:26-80, col. 701 B12 to 721 A5.

So there are five corrections to be made in the next re-edition of *BHG, Auctarium Auctarii.* In making these public at once, we are of assistance to editors of catalogues of Greek manuscripts, who may find elsewhere one or other of these texts; we also provide some new evidence for future editors preparing a critical edition of texts from which these fragments were taken (*CPG* 4677, 8118, 8174, and Ps.Gregory Thaumaturgus). Of course, this identification, which reduces our collection from eleven texts to six, is rather disappointing for the editor. However, it is best to have made these discoveries early enough to have avoided the misfortune of editors in a hurry who triumphantly publish texts which later prove to be reworkings of what is already known and in print. Such re-use of existing material is so frequent in homiletics that the path is littered with erroneous *inedita.* So it is advisable to take time first to clear the ground and eliminate, in order to concentrate on original, first-hand texts, which could well be older.

* * *

A "tested" collection of six unedited Greek homilies for festivals of the Virgin Mary

After this process of sifting, six texts remain in the collection. I would not say that they are all nuggets of gold, but they are none the less sufficient recompense for so much sieving of the sand: *De S. Deipara* (*BHG* 1128v); *In Dormitionem* (*Auct.* 1076tv); four homilies *In Annuntiationem* (*Auct.* 1076vk; 1102d; 1145h), particularly

a Ps.Chrysostom (*BHG* et *Auct.* 1136u = *CPG* 5015), extant in seven manuscripts including three of the 10th century. My task is now to provide the critical edition and English translation of the six texts [9]. It is possible that we may complete the collection by adding some further homilies on the same festivals.

It remains for Father Aubineau to examine these documents in order to locate them in place and time, and perhaps to assign them to their authors. His research has begun in the following three areas:

The Florilegia, both biblical and above all dogmatic (conciliar documents, controversial literature), which may have preserved a fragment of these homilies, and cited it under the name of its true author.

Ancient Versions, both Latin and oriental, where he might find an early translation of one of our homilies, transmitted under its anthor's name.

The Greek text itself, studied with the eyes of a lynx for its vocabulary, metaphors, style, and biblical and theological themes.

But this study is not turned in on itself, as so often happens in research. These homilies are systematically confronted with all known Greek homilies on the same subject. This comparative method is indeed more lengthy and onerous, but it is more fruitful. It is the only way to pick out original features among all the commonplaces, the only way of placing a homily by anchoring it in a controversy, or a theological circle, or a local church calendar. With luck, this method might even unearth an nnknown author.

* * *

I hope I may be allowed to let Father Aubineau himself write the conclusion to this article: "Supposing one never in the end pierces through the anonymity of the homily, shall we have been wasting our time? Indeed not, for in matters of scholarship no grain is ever lost, and every new document contains further discoveries in

(9) I am returning to my previous studies, for in this very periodical I published "Edition with translation of a Hypapante homily ascribed to John Chrysostom" (cf. CPG 4756), OCP 32 (1966), p. 53-77.

germ. It is an achievement to add to the as yet incomplete treasury of the Byzantine language a good number of *hapax legomena* or rare terms; it is also an achievement to discover new links in the chain of certain themes whether Christological or Mariological. Besides, even anonymons homilies provide material for l'étude des mentalités. The reader of the fine homily on the Annunciation (*BHG* 1136u) will be struck by the play of antitheses, the contrasts of imagery and of vocabulary which abound in it. This could bewilder a modern reader, who ought however to learn that he is face to face with a cultural fact. Antithesis, systematically handled by the author, is not always a trick of empty rhetoric masking feebleness of thought; it can also convey to a cultivated audience which appreciates fine language the contrasts of the God-Man, and of the Virgin-Mother. This kind of catechesis is often unaware of the Christological language of the learned or else deliberately avoids it in order to reach the Christian people. The ancient treatises of professional theologians, weighed down with technical terms, ought not to be misleading to us who live in modern times. The Byzantine Church did not, fortunately, consist entirely of scholars and learned men. There was also the mass of Christian people, and many teachers who passed on their message through biblical preaching, well provided with imagery and adorned with the resources of a flexible rhetoric, without recourse to specialist jargon. At a time like the present, with its growing interest in the mentality of anonymous groups and in popular religion, let us gather with piety these hitherto much neglected relics of Greek homiletics. Certain modern historians of ancient theology pay far too little attention to the environment and to the cultural foundations of the ancient documents they use. If only these theologians, who are indeed not sufficiently historians, would stop scorning the texts which teach us about the beliefs and sensibilities of the masses: it is in these contrasts of words and imagery and in these repeated antitheses that the preachers conveyed, in a manner appropriate to the taste of their audience, the paradoxes of the mystery of the incarnation".

Hull, England J. E. BICKERSTETH

OCP 46 (1980) 481-490

Études arabes chrétiennes
Le Congrès international de Goslar (septembre 1980)

A. PRÉSENTATION

En septembre 1976, durant le 2e symposium syriacum, le signataire de ces lignes avait proposé de lancer un congrès d'études arabes chrétiennes, qui serait comme un appendice au 3e symposium syriacum [1]. L'idée avait été bien accueillie des membres du symposium, et les organisateurs du 3e symposium syriacum acceptèrent de s'occuper aussi de l'organisation de ce premier congrès d'études arabes chrétiennes.

Ce congrès dura quarante-huit heures, du 11 au 13 septembre 1980. Il se tint à Goslar (Saxe inférieure), petite ville enchanteresse située à une quarantaine de kilomètres de Göttingen, lieu initialement prévu pour le congrès.

Le congrès rassembla 44 personnes, parmi lesquelles 22 étaient déjà présentes au symposium syriacnm (7-11 septembre). Les participants provenaient d'Orient (Égypte, Irak, Liban, Palestine et Syrie) et d'Occident (Allemagne, Australie, Belgique, France, Grande-Bretagne, Italie, Pays-Bas, Pologne, Portugal et U.S.A.). Compte tenu du fait que se tenait simultanément à Édinbourg le congrès de l'Union européenne des arabisants et islamisants, et aussi du peu de publicité faite autour du congrès de Goslar, le nombre des participants était de bon augure.

En ce qui concerne le thème du congrès, la lettre d'invitation disait: « S'agissant d'une première rencontre de ce genre, on n'a pas

[1] Cf. Khalil SAMIR, *L'Éphrem arabe. État des travaux*, in: *Symposium Syriacum 1976*, coll. OCA 205 (Rome 1978), p. 229-240, ici p. 240 et note 32. Cf. surtout Khalil SAMIR, *Première rencontre des « arabisants chrétiens » (16 septembre 1976)*, *ibidem*, p. 241-242.

voulu limiter le sujet. Tout ce qui concerne la littérature arabe des chrétiens y est le bienvenu » [2]. Elle donnait quelques exemples, élargissant au maximum le concept de « littérature arabe des chrétiens ». Et bien que la plupart des exposés ne concernât que l'époque médiévale, la période moderne n'était nullement exclue.

Le but principal du congrès était de se connaître, pour mieux organiser la collaboration entre les chercheurs dans ce domaine. Cela était d'autant plus important que nous nous trouvions devant une discipline nouvelle, non encore reconnue dans les universités et les mentalités. Ceci explique la part importante prise par les échanges et les débats.

B. Les exposés

Il y eut dix-huit contributions en tout, de 30 minutes chacune (20 minntes d'exposé et 10 minutes d'échanges), à l'exception de l'exposé inaugural de longueur double. En outre, trois des conférenciers prévus ne purent venir. Ne pouvant analyser ici ces contributions, je me contenterai de les mentionner, en les classant par genres littéraires.

1. Kh. Samir	La tradition arabe chrétienne: état de la question, problèmes et besoins [Exposé inaugural]

* * *

2. D. Bundy	The Commentary of Nonnus of Nisibis on John 1 : 1-17 (GCAL II, 226-227)
3. M. v. Esbroeck	Remembrement d'un codex arabe chrétien daté de 949/950 A.D.
4. I. Shahid	The Problem of an Arabic Bible and Liturgy before the Rise of Islam
5. R. Degen	Die *Risāla ilā ʿAlī b. Yaḥyā al-Munağğim* des Ḥunain b. Isḥāq [Sur les traduction des œuvres de Galien en arabe]

[2] Cf. Khalil Samir, Lettre d'invitation au Premier Congrès d'Études Arabes Chrétiennes, du 28 avril 1980.

* * *

6. I. Dick	L'Apologie de Théodore Abū Qurrah
7. S. Griffith	The Christian Arabic Apologists of the First ʿAbbasid Century and the Concept of *al-Uqnūm* [Sur ʿAmmār al-Baṣrī]
8. C. Ciaramella & C. Farina	Note preliminari ad una edizione critica dell'Apologia di al-Kindī
9. G. Tartar	Authenticité des épîtres échangées entre le musulman al-Hāšimī et le chrétien al-Kindī
10. J. den Heijer	*Malḥamat Dāniyāl* and Christian Arabic Literature

* * *

11. H. Gauguey	Syrische Herkunft der christlich-arabischen Melkiten
12. S. Labib	Būlus al-Ḥabīs ein koptischer Märtyrer aus dem 13. Jahrhundert
13. M. Breydy	L'Apologie de Stéphane ad-Duwayhy, ses différentes rédactions et sa version latine
14. A. Sidarus	Chrétiens arabes au service de l'orientalisme: Joaõ de Sousa et la naissance des études arabes au Portugal

* * *

15. J. Habbi	La production littéraire arabe chrétienne en Irak, de 1856 à nos jours
16. A. Atiya	Report on the Coptic Encyclopaedia
17. Philothée (Mère)	Le nouvean fonds de manuscrits du Monastère Sainte-Catherine du Sinaï

* * *

18. Kh. Samir	Pour une nouvelle « Histoire de la littérature arabe des Chrétiens »

C. Débats et décisions

Le but principal de ce premier congrès étant « de mieux organiser la collaboration entre les chercheurs » (3), les échanges étaient essentiels. Ils avaient une double fin: se mettre d'accord sur les méthodes de travail et les tâches prioritaires; répartir ces tâches et organiser la collaboration.

En ce sens, une première étape a été maintenant franchie. Sur la base des exposés 1 et 18, qui avaient pour but explicite d'engager des échanges pratiques, divers projets ont été discutés, et certains d'entre eux adoptés. Voici les points les plus importants.

1. *Méthode d'édition*

On est tombé d'accord sur le fait qu'il n'existe pas de « grammaire arabe des Chrétiens », qui les contre-distinguerait d'autres groupes, contrairement à ce que pourrait laisser croire l'ouvrage de J. Blau (4). Mais que, chez les Chrétiens comme chez les Musulmans, il y a des textes qui reflètent davantage le moyen arabe, en particulier les textes *traduits* en arabe. Le plus souvent, les auteurs arabes chrétiens écrivent en une langue néo-classique, tout comme leurs contemporains musulmans qui écrivent dans les mêmes domaines.

En conséquence, et contrairement à ce qui se fait trop souvent en Occident pour l'édition des textes arabes chrétiens (notamment dans le CSCO) (5), on veillera à donner un texte « correct ». Car les fautes orthographiques ou grammaticales sont le plus souvent dues

(3) Idem.

(4) Cf. Joshua Blau, *A Grammar of Christian Arabic based mainly on South-Palestinian Texts from the First Millenium*, in CSCO 267, 276 et 279 (Louvain 1966-1967).

(5) Voir par exemple les critiques de Gaston Wiet à cette méthode d'édition des textes arabes chrétiens, dans l'article *Ḳibṭ* de l'*Encyclopédie de l'Islam* II (Leyde-Paris 1927), p. 1048-1061, notamment p. 1061b: « Mais on peut à bon droit s'étonner que les éditeurs des manuscrits chrétiens aient cru devoir conserver des fautes d'othographe que les copistes musulmans ont commises aussi bien que les chrétiens, et en aient rejeté la responsabilité sur les auteurs. Le résultat est là déplorable, et, à de rares exceptions près, les éditions de la *Patrologia orientalis* et du *Corpus scriptorum christianorum orientalium* sont presque illisibles ».

aux copistes, qui sont rarement des hommes de métier, sauf les copistes des 13e-14e siècles.

Ces textes seront largement ponctués et subdivisés, munis de titres et de sous-titres. Dans l'apparat critique seront indiquées toutes les variantes des manuscrits et les corrections faites.

2. *Le « Bulletin d'Arabe Chrétien »*

Le *Bulletin d'Arabe Chrétien* est l'organe d'information des chercheurs dans le domaine des études arabes chrétiennes. Il a été quelque peu irrégulier dans sa parution, pour des motifs administratifs. Il a été décidé de le continuer, en ne le faisant paraître que deux fois par année.

L'administration (secrétariat, impression et diffusion; et financement) est confiée à Louvain, c'est-à-dire à D. Bundy et J. Grand' Henry. *La rédaction* est répartie entre Louvain et Rome (c'est-à-dire Kh. Samir). Tous les chercheurs sont invités à collaborer à la rédaction, par exemple en dépouillant les publications d'un pays déterminé, ou en présentant leurs propres publications. Pour éviter de faire double travail, cette collaboration aura lieu en accord avec les responsables de la rédaction.

La répartition de la rédaction se fera de la manière suivante: *Louvain* assure le dépouillement et l'analyse brève des publications paraissant en Occident (6). *Rome* assure:

(a) le dépouillement et l'analyse brève des publications proche-orientales: revues et livres paraissant en Orient, écrits en arabe ou en d'autres langues;

(b) les nouvelles des personnes et instituts (travaux en cours, projets, conférences, etc.).

3. *Bibliographie raisonnée des études arabes chrétiennes (1940-1980)*

Ce projet, commencé par Kh. Samir en 1978, est désormais confié à E. Platti, qui a déjà reçu l'ensemble des fiches préparées.

(6) Cependant, à la demande de Louvain, le signataire de ces lignes présentera ses publications personnelles même parues en Occident, et donnera des comptes rendus *détaillés* de quelques publications parues en Occident.

Il a été décidé en outre de publier la bibliographie annotée des quarante années en un seul volume, vers 1982, l'éditeur étant encore à trouver.

Cette bibliographie raisonnée et annotée comprend deux types de publications:

(a) celles entrant directement dans la GCAL, et y renvoyant (autenrs arabes chrétiens, éditions ou études de textes arabes chrétiens, etc.);

(b) celles aidant à mieux comprendre la littératnre arabe des Chrétiens (histoire, géographie, monastères, noms propres, etc.).

4. *Congrès d'études arabes chrétiennes*

Les Actes du premier congrès d'études arabes chrétiennes seront publiés dans un volume des *Orientalia Christiana Analecta* (Rome), comprenant toutes les contributions. On y ajoutera un index des noms propres et des thèmes, ainsi qne d'antres index éventuels (GCAL, manuscrits cités, etc.); de même que le résumé des débats et décisions. Le Prof. G. Troupeau est chargé de cette publication.

Le deuxième congrès se tiendra à Groningue (Pays-Bas), dans la première quinzaine de septembre 1984, avant ou après le 4ᵉ symposinm syriacum. Le Prof. J. Sanders est responsable de l'organisation, en liaison avec le Prof. Drijvers de Groningue. Le thème du deuxième congrès est: la littérature arabe *composée* par les Chrétiens jusqu'au 16ᵉ siècle, à l'exclusion de la littérature de traduction (cela correspond en gros à GCAL II).

5. *Nouvelle « Histoire de la littérature arabe des Chrétiens »*

Une refonte de la GCAL de Graf est désormais nécessaire. Il a été décidé de commencer par refaire entièrement le volume II, en l'étendant jusque vers le milieu du 16ᵉ siècle. De plus, à la différence de Graf, on y intègre toute la littérature profane (médecine, sciences, philosophie, poésie, etc.). On prévoit que la nouvelle *Histoire de la littérature arabe des Chrétiens*, qui sera rédigée en français, sera deux à trois fois plus volumineuse que l'actuelle GCAL.

Pour des motifs pratiques, nous avons suivi la répartition de Graf snivant les commnnautés (bien que le principe ne soit pas idéal). Avec l'accord des intéressés, le congrès a confié à divers chercheurs

la rédaction des différentes sections. Voici la distribution des tâches:

a) *Melkites* (p. 3-93): On attend la parution de l'ouvrage de Mgr Joseph Nasrallah [7]
b) *Maronites* (p. 94-102, + des pages dn tome III): Michel Breydy
c) *Nestoriens* (p. 103-219): Joseph Habbi (avec Jan Sanders)
d) *Syriens* (p. 220-293): Gérard Troupeau
e) *Coptes* (p. 294-468): Khalil Samir
f) *Latins* (pas dans GCAL): à voir.

Une réunion de travail a rassemblé les responsables des divers secteurs. On y a fixé, avec suffisamment de précision, les grandes lignes de cette HLAC. Kh. Samir est chargé de planifier et de coordonner le travail, dont la première rédaction devrait être achevée en août 1984.

D. Recommandations

Pour faciliter le travail de certains chercheurs ou instituts, le congrès a voté les trois recommandations suivantes:

1. Le Premier Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes, réuni à Göttingen du 11 au 13 septembre 1980, conscient de la nécessité d'une nouvelle *Histoire de la Littérature Arabe des Chrétiens*, décide d'entreprendre la refonte du second volume de la GCAL de Georg Graf (coll. ST 133, Vatican 1947). Il confie cette tâche aux Professeurs M. Breydy, J. Habbi, Kh. Samir (coordinateur), J. Sanders et G. Troupeau. Ceux-ci présenteront le résultat de leur travail an Deuxième Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes, en septembre 1984.

2. Le Premier Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes, réuni à Göttingen du 11 au 13 septembre 1980, souligne l'urgence d'une *traduction arabe de la GCAL* de Georg Graf (cinq volumes, Vatican 1944-1953), qui est un monument nnique au ser-

[7] Cf. Joseph Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Vᵉ au XXᵉ siècle*. De cet ouvrage, seul le volume IV: Période ottomane (1516-1900), tome I (1516-1724) est paru (Louvain-Paris 1979, 316 pages). Voir le compte rendu d'A. de Halleux dans *Le Muséon* 93 (1980), p. 189-190; et le nôtre dans OCP 46 (1980), p. 493-496.

vice de tous les Chrétiens du Proche-Orient arabe, à quelque communauté qu'ils appartiennent, et plus généralement de la culture arabe.

3. Le Premier Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes, réuni à Göttingen du 11 au 13 septembre 1980, encourage la création d'un *Centre de Documentation pour les Études Arabes Chrétiennes* au Pontificio Istituto Orientale de Rome, où serait rassemblé autant que possible tout ce qui concerne la littérature arabe des Chrétiens (imprimés et reproductions de manuscrits).

E. Réflexions conclusives

Voici, en terminant, quelques remarques et suggestions qui se dégagent de cette expérience.

1. *La participation des Orientaux*

À la différence de tous les congrès orientalistes, celui-ci a rassemblé une forte proportion d'Orientaux, ou de chercheurs vivant en Proche-Orient. Sur les 44 participants, 20 provenaient du Proche-Orient, représentant cinq pays: l'Egypte (11), le Liban (4), l'Irak (3), la Syrie (1) et la Palestine (1). Cela est d'antant plus remarquable que l'information était arrivée assez tard, que la situation politique ne facilitait pas les déplacements, et qu'aucun voyage n'était financé par le congrès.

Ce fait signifie qu'une prise de conscience a eu lieu en Orient, parmi les chrétiens cultivés, en faveur de la redécouverte de leur patrimoine.

C'est pourquoi, je suggèrerais que l'on organise, en Proche-Orient même, des congrès d'études arabes chrétiennes, qui pourraient se tenir tous les deux ans dans un pays arabe différent [8].

[8] Lors dn 2e Congrès International d'Études Coptes, réuni à Rome du 22 au 26 septembre 1980, le séminaire copto-arabe (qui rassemblait 20 personnes) a décidé d'organiser au Caire, tous les deux ans, un Symposium d'Études Coptes, qui serait davantage centré sur les études copto-arabes.

2. *Importance de la littérature apologétique*

Parmi les thèmes abordés au congrès, on aura remarqué l'importance des contributions concernant l'apologétique chrétienne face à l'Islam [9]. Cela est significatif. En effet, c'est l'apport le plus important de la théologie arabe chrétienne à la théologie universelle.

Cependant, malgré les nombreuses études sur la question, l'inventaire de cette littérature apologétique n'est pas encore dressé [10]. Bien plus, des études précises comparant les deux théologies arabes (chrétienne et musulmane) aux mêmes époques, font presque totalement défaut. C'est là une des lignes de recherche les plus fécondes de la littérature arabe chrétienne.

3. *Les traductions arabes chrétiennes anciennes*

Quatre des communications [11] concernaient les traductions arabes: bibliques, patristiques et médicales. Ce secteur, correspondant au volume premier de la GCAL, est encore très mal défriché. C'est incontestablement la partie la plus faible de toute la GCAL, bien que ce soit le volume le plus épais (740 pages), à cause de la difficulté même du sujet. C'est aussi pour ce motif que le congrès a repoussé à plus tard le projet de refonte du tome I de la GCAL.

Mais pour permettre une refonte de cette partie de l'ouvrage, il serait urgent de multiplier les travaux sur la question. Il faudrait des monographies reprenant totalement certaines tranches de ce volume, sur les traductions bibliques, patristiques, apocryphes, hagiographiques, liturgiques, canoniques, etc.; comme aussi des monographies sur les traductions philosophiques, médicales et scientifiques, absentes de la GCAL.

[9] Cf. *supra*, section B, numéro 6 à 10.

[10] Un inventaire détaillé de cette littérature apologétique arabe chrétienne paraît régulièrement dans la revue *Islamochristiana*, à partir du volume 1 (Rome 1975), par Khalil Samir, sous le titre de *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien*.

[11] Cf. *supra*, section B, numéro 2 à 5.

4. *L'esprit de collaboration*

Au-delà des exposés et des débats scientifiques qui eurent lieu au congrès, je crois que la caractéristique de cette rencontre a été le climat assez exceptionnel qui s'y est manifesté.

En général, l'individualisme est assez typique des chercheurs, et peut-être tout spécialement dans le domaine orientaliste. Au congrès, chacun a pu apprécier l'effort de tous pour dépasser cette tendance et pour contribuer à des projets communs, avec les sacrifices réels que cela supposait. C'est cet esprit qui a permis de commencer certaines réalisations concrètes.

Le petit nombre des participants (44), et le fait que certains se connaissaient déjà, a certes favorisé l'échange et la compréhension. Mais le fait que nous nous trouvions en présence d'une discipline nouvelle, non encore reconnue dans l'enseignement universitaire, et que les participants en avaient vivement conscience, a incontestablement encouragé chacun à fournir cet effort, pour asseoir cette nouvelle discipline sur des bases solides. Car en définitive, il dépend du petit nombre de chercheurs travaillant dans ce domaine de faire en sorte que cette discipline s'organise au mieux!

Avec ce congrès, une nouvelle discipline a pris corps: la tradition arabe des Chrétiens.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma.

Kh. Samir, S.J.

RECENSIONES

Arabica

Klaus Lech, *Geschichte des islamischen Kultus*, Rechthistorische und ḥadīt-kritische Untersuchungen zur Entwicklung und Systematik der ʿIbādāt, Band I., Das Ramaḍān-Fasten, Erster Teil, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1979, pp. 352.

Dopo una premessa metodologica (pp. 3-7) e un excursus terminologico sul digiuno (*ṣiyām*) islamico (pp. 8-15) l'A. constata come nel Corano l'osservanza del *ramaḍān* non abbia quelle minute regolamentazioni che ne caratterizzano attualmente la prassi (pp. 19-34).

Quindi l'A. esamina le tradizioni e il *fiqh* per spiegare lo sviluppo di questo pilastro islamico. Ecco, per esempio, il problema della durata del *ramaḍān*, se di 29 o di 30 giorni. Per gli Ḥanafīti, se la luna nuova è visibile il giorno successivo al 29° di *šaʿbān*, quella sarà la prima notte del *ramaḍān* e all'alba comincerà il digiuno. Se invece il cielo è coperto, si assegna un 30° giorno a *šaʿbān* e si incomincia il digiuno all'indomani di quello. Per gli Ḥanbaliti, al contrario, se il 29° di *šaʿbān* è coperto, l'indomani comunque inizierà il digiuno del *ramaḍān* (pp. 37-72). A seconda delle varie scuole giuridiche, la testimonianza dell'avvistamento della luna nuova deve essere data da un gruppo o da due persone o da una, degne di fede. Anche per la fine del *ramaḍān* sarà determinante l'avvistare la luna nuova di *šawwal*. La tradizione dei due che si presentano a ʿUmar per testimoniare di aver visto la luna nuova di *šawwāl* e il rimprovero di ʿUmar per quello dei due che ha rotto il digiuno senza attendere che la comunità prenda coscienza della fine del *ramaḍān*, è segno della cura di unificare la pratica del *ramaḍān* per tutto il *dār al-Islām* (pp. 73-105).

Ne nacque la giurisprudenza della *ru'ya*, secondo la quale la notizia che in un dato territorio si è vista la luna nuova impone l'inizio o la cessazione del digiuno per tutta l'area islamica (pp. 106-113). I giuristi hanno affrontato anche la casistica del digiuno in giorno dubbioso, sia all'inizio che alla fine del *ramaḍān* (pp. 114-137). Essi codificano pure la prassi supererogatoria di anticipare il digiuno, iniziandolo nel mese di *šaʿbān* (pp. 138-153) e l'uso parallelo di protrarlo per qualche giorno del mese successivo di *šawwāl* (pp. 154-169).

Dopo le questioni sul numero effettivo dei giorni del *ramaḍān*, si passa alla problematica della determinazione dell'inizio quotidiano del digiuno stesso. La norma coranica di una luce diurna che permetta la distinzione di un filo bianco da uno nero (Cor. II,187) conserva margini di indeterminazione che i giuristi si preoccupano di colmare, fino a consacrare la consuetudine del *saḥūr* o refezione da prendersi prima dell'inizio del digiuno (pp. 170-189).

Quindi vengono i problemi per determinare l'istante della rottura del digiuno quotidiano. Se nelle zone tropicali e subtropicali è facile determinare il passaggio da luce a oscurità, in zone più lontane dall'equatore il crepuscolo graduale rende più difficile determinare quel passaggio (pp. 190-208).

Infine, il *wiṣāl* o congiunzione può riguardare l'anticipazione del digiuno al mese di *šaʿbān*, di cui si è detto, oppure si identifica con il *ṣiyām al-dahr*, anch'esso volontario, che si protrae per un lungo periodo, con la sola interruzione durante la notte; da ultimo, può consistere nella prolungazione del digiuno oltre il tempo del *fiṭr*, fino ad allacciarsi al prossimo inizio del *ṣiyām* (pp. 209-220).

Nella *Zusammenfassung* l'A. sintetizza i risultati della ricerca. La necessità di precisare l'indeterminazione lasciata dal Profeta fu sentita in seguito all'espandersi numerico e geografico della *umma* musulmana. Va pure considerata la tendenza di ogni rito a complicarsi con lo sviluppo, come successe per il digiuno quaresimale cristiano, benché il parallelo con la quaresima non supponga un influsso. Progressivamente si è arrivati a proclamare ufficialmente non solo l'inizio e la fine del mese di *ramaḍān*, ma anche l'inizio e la fine del digiuno quotidiano. Tutto ciò non poté avvenire nel corso di una generazione, come dimostra la serie di sperimentazioni che le tradizioni rispecchiano. La fissazione della prassi attuale non dovette precedere l'epoca omayyade. Il raffronto con le altre religioni e l'istanza di unità della *umma* musulmana dovettero influire nell'imporre uniformità nell'esercizio del digiuno rituale (pp. 223-241).

Il libro ci appare frutto di grande lavoro previo e di conoscenza approfondita delle fonti giuridiche islamiche. Il tutto è presentato con un corredo di note, di bibliografia, di indici onomastico, coranico, terminologico, analitico. Forse l'esposizione poteva essere più chiara. Uno studio che vuole sintetizzare numerosi manuali di diritto musulmano non dovrebbe essere più oscuro di quegli stessi manuali. Vi abbiamo dovuto ricorrere talvolta, per capire il pensiero del LECH. Inoltre, i numerosi termini tecnici avrebbero potuto essere tradotti in espressioni tedesche altrettanto tecniche, piuttosto che rimandare ai glossari contenuti nelle opere di JUYNBOLL, SANTILLANA e SCHACHT.

Un'altra osservazione: finora, il titolo principale dell'opera, *Geschichte des islamischen Kultus*, non lo troviamo pienamente realizzato. In questo volume c'è la storia della giurisprudenza religiosa, piuttosto che la storia del culto. Eppure l'A. ha scritto giustamente nel *Vorwort* (pp. XI-XVIII) che una valutazione comprensiva delle tradizioni è strettamente connessa con la comprensione della dogmatica e della teologia.

Si tratta però di una prima parte, come precisa il titolo. Attendiamo quindi con vivo interesse la seconda.

V. POGGI S.J.

Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Vᵉ au XXᵉ siècle*, vol. IV: Période ottomane (1516-1900), tome I (1516-1724), Louvain-Paris 1979, pp. 316. En vente chez l'Auteur, 17 rue du Petit-Pont, F 75005 Paris.

Voilà une trentaine d'années que Mgr Nasrallah travaille à cette *Histoire*. Une centaine d'études consacrées à l'histoire et à la littérature melkites, comme la fréqnentation assidue des MSS (dont le *Catalogue des manuscrits du Liban*, 4 vol., Beyrouth 1958-1970, est un des fruits), en font aujourd'hui le meilleur connaisseur de la tradition melkite.

L'ensemble de l'*Histoire* comprendra six tomes. Celui-ci est le quatrième, et va de la conquête ottomane (1516) à la naissance du double patriarcat melkite d'Antioche (1724). Géographiquement, l'*Histoire* traite des trois patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem. Culturellement, elle inventorie non seulement la littérature arabe, mais aussi les littératures grecque et syriaque. L'ensemble des trois tomes du volume IV correspond à GCAL III 79-298 (laquelle ne traite cependant que de la littérature *arabe* des Melkites).

Notre livre commence par un survol de la situation politique, religieuse et culturelle de la région (p. 35-63). Section suggestive qui situe bien les auteurs étudiés par la suite. Le corps de l'ouvrage comprend deux parties: les productions littéraires des *patriarches* (p. 67-177) et celles des autres auteurs (tous de langue arabe).

Pour les patriarches, les figures marquantes sont celles d'Euthyme Karmah d'Antioche (1572-1635), de Macaire Zaʿīm d'Antioche (1647-1672), de Dosithée de Jérusalem (1669-1707) et d'Athanase Dabbās d'Antioche (1720-4). De moindre importance sont Mélèce Pigas d'Alexandrie (1590-1601) et son successeur Cyrille Lucar (1602-20). Les trois patriarches d'Antioche ont écrit en arabe, les trois autres en grec.

La seconde partie présente l'œuvre littéraire des Melkites arabes, par thèmes: controverses, traductions, histoire, voyages, poésie et belles-lettres, philosophie, sciences, médecine, Ecriture Sainte, théologie, prédication, hagiographie, liturgie, droit canon et pièces d'archives. Un chapitre sur les copistes célèbres (p. 300-9) conclut l'ouvrage.

Tel est, très schématiquement, l'inventaire de cet ouvrage, riche en faits et titres et dates.

* * *

Si l'on compare cette *Histoire* à la tranche correspondante de la GCAL de Graf, on est frappé par l'apport considérable de Mgr Nasrallah: plusieurs centaines de titres nouveaux, de précisions biographiques, de MSS inconnus, de personnages ignorés, sont fournis par lui. A ce titre, cet ouvrage est désormais un instrument de travail indispensable pour qui s'intéresse à l'Eglise Melkite et à la littérature arabe des Chrétiens de Syrie-Liban.

Cependant, il n'est pas exempt de défauts, parfois importants, soit dans sa conception, soit quant à la forme. En voici quelques-uns:

1. « Conçue primitivement comme une esquisse de la culture arabe dans l'Eglise melchite, notre *Histoire* a été étendue par la suite aux langues syriaque et grecque » (p. 5). Cette extension est-elle vraiment heureuse? L'Auteur appelle littérature melkite tout ce qui fut produit dans l'aire des patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem (et au Sinaï). C'est là une définition discutable. Mais surtout, comme on ne peut pas prétendre inventorier, dans le cadre de cette *Histoire*, toute la littérature grecque avec la même précision utilisée pour la littérature arabe, nous obtenons un résultat quelque peu hybride. Et pour la période patristique, est-il raisonnable d'intégrer tous les Pères grecs appartenant aux trois patriarcats mentionnés? A notre avis, le premier projet était de loin préférable.

2. Un autre défaut de méthode, dans la conception de ce volume, est la division en deux sections: la première consacrée aux patriarches, et la seconde répartie par thèmes. Nous avons ainsi deux critères différents de classement. Nous suggérons au contraire de classer les textes: soit par auteurs, chronologiquement; soit par thèmes. La seconde méthode posant beaucoup de problèmes pratiques, un même auteur (voire un même ouvrage) traitant de plusieurs thèmes, le classement chronologique par auteurs nous paraît préférable, en le complétant par un bon index thématique.

3. Au niveau de la rédaction, on notera un certain manque de logique et de clarté. Ainsi, l'on change d'auteur sans titre, alors que les auteurs environnants ont tous un titre (cf. p. 69 pour Joachim Ibn Ḍaou, p. 200 pour le Ps.Samonas de Gaza). D'autres fois, on passe à une nouvelle œuvre dans la même ligne, tout en divisant l'œuvre en paragraphes (cf. p. 199/21). Ṯalǧah Ibn Ḥawrān est étudié sous les traducteurs (p. 214-7), alors qu'il est dit dès le départ que « Ṯalǧa a été copiste plutôt qu'auteur ou même traducteur » (p. 214), et qu'il ne sera pas étudié parmi les copistes (p. 300-9). De même, la section sur les controverses avec l'Islam (p. 200-5) est fort intéressante; mais seules quelques lignes (p. 204) concernent les Melkites.

4. Dans cet ordre d'idée, deux points à signaler: la transcription et les noms propres. La *transcription* est assez fantaisiste en ce qui concerne les voyelles (longues ou brèves) et surtout les semi-

consonnes W et Y. Le grec est transcrit soit en grec, soit en latin, sans raison. Pour les *noms propres*, l'auteur suit l'usage moderne des Syro-libanais (qui considère le dernier nom comme nom de famille, et le premier comme « prénom »), contrairement à l'usage ancien. Ainsi parle-t-il de 'Uǧaïmī (pour Yūḥanna al-'Uǧaymī), d'Ibn Ǧum'a (pour Yuwākīm Ibn Ǧum'ah), de Michel Ṣabbāġ (pour Mīḫā'īl b. Wahbah b. 'Īsā al-Ṣabbāġ), de Ṯalǧa al-Ḥamaoui (alors que lui-même écrit: « Il est connu plus souvent sous le nom d'*al-ḥaǧǧ* [sic] Ṯalǧa ibn *al-ḫūrī* Ḥaurān », p. 214). Ces modernisations ne faciliteront pas la recherche.

5. En ce qui concerne la *précision*, l'ouvrage laisse à désirer:

a) Les références des revues sont rarement complètes: il y manque soit l'année, soit la tomaison, soit surtout les titres, soit les pages de l'article cité. Souvent une page correspond à la *première* page de l'étude (cf. p. 124 n. 239).

b) Les renvois internes ne sont pas donnés. Ainsi p. 67: « Nous les verrons dans le chapitre réservé à cette discipline » (il suffisait de dire « cf. p. 279 »). De même p. 68: « Nous avons mentionné précédemment » (où?).

c) La langue des documents est rarement indiquée. Ainsi, les pièces synodales de Yuwākīm b. Ǧum'ah de 1527 et 1531 sont-elles en grec ou en arabe? (p. 67-8); le MS transcrit par Yuwākīm b. Ḍaw en 1579 est-il en grec ou en arabe? (p. 69); le *Liturgicon* du MS 109 du St Sépulcre est-il en grec? (p. 279); la lettre de Yuwākīm b. Ziyādah adressée au tsar Féodor en avril 1594 est en quelle langue? (p. 69).

d) Les références ne sont pas toujours sûres. Ainsi, pour Sulaymān al-Aswad (quelques lignes de la p. 217): le MS qu'il copia en 1695 est le *Brit. Libr. ar. chr. 29* (cat. p. 45-46), qui est en réalité le *Sloan. 3028*. Le psautier copié en 1720 est le *Brit. Libr. ar. chr. 5* (et non pas *Br. Mus. or. chr. 29*), qui est en réalité le *Harl. 5476*. Son autobiographie a été publiée par *Anastase* FREYLINGHAUSEN à Halle en 1764 (non 1754). On sent un peu de hâte dans le travail.

e) Signalons aussi que l'on peut trouver les cotes exactes des MSS de la coll. Grégoire IV de l'Institut des Peuples d'Asie (*Institut Narodov Azii*) de Léningrad, dans la *réédition* de l'article d'Ignatij Julianovič KRAČKOVSKIJ, *Arabskie rukopisi iz sobranija Grigorija IV Patriarkha Antiokhijskogo*, parue dans les *Izbrannye Sočinenija*, t. VI (Léningrad 1960), p. 423-444. Les nouvelles cotes y ont été ajoutées. Ainsi, l'ancien *Ma'lūf 1024* (cf. p. 69) correspond au Nº 13 de Kračkovskij et à l'actuel C 869; l'*Histoire de Basile voivode des Moldaves* (p. 221) est mentionnée dans Kračkovskij 6 (= actuel B 1214); l'*Histoire de la ville de Rome* (p. 222 § c) se trouve sous le Nº A 507; etc.

6. Un dernier point: cet ouvrage prétend-il être bibliographiquement complet? L'auteur n'en dit rien, mais on peut le supposer. En réalité, il n'en est rien. Tout d'abord, il ne renvoie à la GCAL qu'occasionnellement (notamment pour contredire Graf). Par ail-

leurs, il n'intègre pas tous les renseignements de la GCAL: comparer les p. 67-69 de l'*Histoire* avec GCAL III 87-89. Il aurait mieux valu renvoyer *toujours* à la GCAL, et préciser éventuellement: « pour d'autres références bibliographiques, voir GCAL... ».

Ces quelques critiques nuancent notre admiration pour l'ouvrage, sans la supprimer! Nous avons voulu suggérer quelques points qui nous semblent importants pour les cinq tomes à venir. L'essentiel dans ce genre d'ouvrages est la clarté et l'exactitude, voir la minutie. C'est une œuvre considérable qu'a commencée Mgr Nasrallah. On ne saura trop le remercier d'avoir osé l'entreprendre. Une fois encore, cet ouvrage est appelé à devenir, dans son domaine, *LA* référence par excellence pour plusieurs décades. C'est une responsabilité d'autant plus grande! Souhaitons-lui bonne diffusion.

Kh. SAMIR S.J.

Arlette NÈGRE, Al-Ḏahabī, *Kitāb duwal al-islām* (Les dynasties de l'Islam), Traduction annotée des années 447/1055-6 à 656/1258, Introduction, Lexique et Index, Institut Français de Damas, Damas 1979, pp. 446.

È la traduzione francese di una parte del *Kitāb duwal al-islām*, annali redatti da al-Ḏahabī, storico, teologo e canonista musulmano, morto a Damasco nel 1348. L'Autrice si è basata sull'edizione di Haydarabad (1944²) che ha confrontato con il manoscritto orientale 128 di Leida e talvolta con l'opera maggiore dello stesso Ḏahabī, *Ta'rīḫ al-islām*, della quale appunto il *K. duwal al-islām* costituisce un compendio.

Di questi annali che abbracciano il periodo di tempo che va dalla nascita di Muḥammad fino al nostro secolo XIV, l'Autrice ha tradotto le pagine concernenti il periodo tra gli anni 1055 e 1258.

Nella giustificazione di questa scelta, l'A. non cita il fatto che tale epoca corrisponde a varie Crociate, dalla prima a quella sfortunata di S. Luigi IX e all'epoca dei Mongoli imbattibili, esperti in finte ritirate e accerchiamenti sui campi di battaglia, crudeli devastatori di città occupate, come nel sacco di Bagdad che segna precisamente il termine del periodo coperto dalla traduzione. La scelta viene invece giustificata perché l'epoca rivela la concezione tradizionalista e fondamentalista di al-Ḏahabī, che l'Autrice definirebbe volentieri ' gardien du califat ' (p. XI). Se l'epoca è caratterizzata da tendenze centrifughe che lacerano l'unità della *umma muḥammadiyya*, il califfo, secondo al-Ḏahabī, è precisamente il centro di unificazione e di coesione di tutto quel *dār al-islām* che gli annali di Ḏahabī abbracciano universalmente, dal Vicino Oriente al Maġrib, all'India.

La traduzione si legge con interesse. Rende efficacemente questo tipo di storia in cui tutto sembra appiattirsi e livellarsi nell'unica prospettiva cronologica e della successione temporale. Una moria

di bestiame (p. 19), un vento che oscura l'orizzonte e fa piovere sabbia (p. 33) o sangue (p. 116), una grandine di chicchi di 2 (p. 42) o addirittura di 7 *raṭl* (p. 148), parti quadrigemellari (pp. 137, 253), fenomeni strani che appaiono in cielo (p. 186), una lepre ermafrodita (p. 218) una fiamma misteriosa nella città del Profeta (p. 263), il record di un corriere che collega nel minor tempo due località (p. 224) un ciarlatano che si fa seppellire vivo, ma non risuscita (p. 162) sono *al-aǧā'ib* o *mirabilia* che distinguono un determinato anno dell'Egira dagli altri, così come altri anni sono individuati dalla caduta di Toledo nelle mani di Alfonso VI di Castiglia (p. 32) o della Sicilia in possesso normanno (p. 39) o dalla scomparsa per esempio di al-Harrāsī, maestro šafi'ita (p. 74) o dalla morte della prova dell'Islām, il famoso al-Ġazālī (p. 75).

I *fuqahā'* occupano un posto preferenziale negli annali compilati da questo faqih che spesso, nel concludere la descrizione dei fatti salienti di un dato anno, cita la scomparsa di « spécialistes de la transmission de la tradition », formula che traduce *musnid* non meno singolarmente di quanto « gardien de la foi » traduce *ḥāfiẓ*.

Tra le figure di donna che appaiono sulla scena prevalgono quelle che si sono dedicate allo studio della legge islamica. Ḏahabī aveva avuto tra i suoi numerosissimi maestri anche una donna, la giureconsulta Zaynab bint 'Umar b. al-Kindī.

L'annalista usa epiteti ingiuriosi per i Crociati, che designa spesso quali porci e cani. Ma il suo sunnismo intransigente gli fa chiamare cani anche gli Šī'ītī. I Fatimidi poi sono per lui « usurpatori del califfato » (p. 145).

Il volume, oltre alla traduzione di parte del *Kitāb duwal al-islām*, ha un lessico basato sull'opera.

Tuttavia, né il lessico (pp. 269-364) né l'indice onomastico e terminologico (pp. 363-433) né la concordanza (pp. 435-438) rimandano direttamente, come avrebbero dovuto fare, alle pagine di questo volume con la parziale traduzione francese. Lessico, indice e concordanze fanno direttamente riferimento all'edizione del *Kitāb duwal al-islām* e obbligano il lettore a una certa ginnastica per individuare il corrispondente nome o termine in francese. È proprio un mettere il dito sulla piaga: sarebbe stato meglio limitare la mole della traduzione, offrendone però, a fronte, il testo originale, criticamente stabilito.

Il lessico, può costituire la base di un interessante studio sul vocabolario di Ḏahabī. Ma, a parte l'apporto semantico del far corrispondere, a ogni parola o espressione araba elencate, il termine o l'espressione francesi, non c'è nessuna elaborazione dei dati filologici, né alcuna conclusione sulla lingua di Ḏahabī.

Dall'introduzione (pp. VII-XVII) aspettavamo di più sulla concezione della storia di Ḏahabī ed eventualmente sul paragone tra i suoi annali e altre opere storiche arabe trattanti gli stessi periodi e gli stessi eventi. Le note esegetiche che accompagnano la traduzione potevano essere più esaurienti.

Il volume costituisce una buona iniziativa e ha la sua utilità, ma non raggiunge tutti gli scopi che avrebbe potuto e dovuto prefiggersi.

V. Poggi S.J.

Artistica

Suzy Dufrenne, *Tableaux synoptiques de 15 Psautiers médiévaux à illustrations intégrales issues du texte*, Association des amis des études archéologiques byzantines slaves, Paris 1978, 21×29, pp. 346.

L'ouvrage que présente ici S. Dufrenne sert de complément documentaire à *Illustrations du Psautier d'Utrecht*, Paris 1978, dont l'auteur étudie les sources et l'apport carolingien. Cet ouvrage lui-même complète d'ailleurs l'*Illustration des Psautiers grecs du Moyen-Age*, Paris 1966, où S.D. comparait déjà le programme de trois Psautiers dont deux datent du IXe siècle, le Pantocrator 61 et le Paris gr. 20, celui-ci malheureusement fragmentaire. S'appuyant sur la collection de photos réunies à Paris par Gabriel Millet dans les cas où les manuscrits ne sont pas publiés, S.D. n'a pu intégrer à temps l'édition en couleur du ms. Chludov, également du IXe siècle, parue à Moscou en 1977 grâce à V. M. Ščepkina, et a dû se contenter de la signaler en note.

Les tableaux synoptiques couvrent chaque double page en 16 colonnes: dans la première est cité le texte latin du verset dont le commentaire dessiné en miniature figure en marge ou dans la paléographie de chaque manuscrit. Le rapport au texte est ainsi illustré avec le maximum de bonheur. Par ailleurs, en faisant figurer sur la même ligne deux mss latins carolingiens et la série de treize témoins grecs, la parenté du Vat. gr. 1927 (XIIe siècle) avec l'inspiration carolingienne saute aux yeux. Dans d'autres cas, les Grecs seuls illustrent un verset, par ex. au Ps. 117,20 « Haec porta Domini iusti intrabunt in eam », où le codex Chludov, le Vat. 1927 et trois témoins plus tardifs placent la porte du Paradis.

Les tableaux ainsi publiés ne sont pas paginés, mais les références régulières dans l'ordre des versets des psaumes rend la chose inutile. Faut-il ajouter que l'extension de l'enquête fait de cet indicateur un instrument de recherche d'une efficacité inégalée? On se prend à rêver d'un ouvrage similaire pour les autres recueils enluminés.

M. van Esbroeck S.J.

Hugo Buchthal and Hans Belting, *Patronage in Thirteenth-Century Constantinople*. An Atelier of Late Byzantine Book Illumination and Calligraphy. Dumbarton Oaks Studies XVI. Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington 1978, pp. I-XV, 123+92 tav. bn + 1 a colori.

In questa monografia gli Autori hanno preso in esame quindici manoscritti greci miniati della fine del sec. XIII. Si tratta di evangeliarii e lezionarii da una parte, di Atti degli Apostoli e di Salterii dall'altra. I due gruppi differiscono nel tipo (canon) di scrittura, nell'ornamentazione come anche nel modo di numerare i quaderni cosicchè non possono essere attribuiti ad un unico *scriptorium* nel senso tradizionale. Peraltro in tutti i manoscritti si riscontra una identica programmazione della decorazione per la quale vennero utilizzati gli stessi modelli, più antichi di due o tre secoli e perciò di accesso certo non facile.

Un confronto particolareggiato della scrittura, dei frontespizii e delle miniature figurate induce gli Autori a ritenere che i quindici manoscritti sono l'opera di un ristretto numero di copisti e di artisti i quali l'eseguirono in un periodo di tempo relativamente breve, dietro commissione di una stessa persona che ne determinò le caratteristiche e fu in condizione di procurare i modelli. Per quanto riguarda le miniature figurative, se si eccettua l'evangeliario di Oxford, Bibl. Bodl. Barocci 31, in tutti gli altri manoscritti esse si trovano su folios o bifolios che non sono compresi nella numerazione dei quaderni. Da ciò e dal confronto con determinate icone si conclude che queste miniature venivano realizzate da artisti principalmente impegnati nella pittura di icone, i quali però eseguivano anche delle miniature che il committente o l'acquirente provvedeva ad inserire nel proprio manoscritto.

Quanto all'identità del facoltoso committente dei quindici manoscritti che per la maggior parte sono degli autentici capolavori, in assenza di dati certi, numerosi indizii conducono a Teodora Raoulaina, una nipote dell'imperatore Michele VIII, personaggio noto d'altronde per la sua partecipazione all'attività letteraria del suo tempo.

Benchè di carattere monografico quest'opera è preziosa per chi s'interessa alla cultura e all'arte bizantina. I numerosi raffronti, resi più facili dalle 92 bellissime tavole, introducono il lettore ai particolari dell'arte della miniatura ed alla conoscenza, non solo dei manoscritti in questione, ma anche delle circostanze e dell'ambiente dal quale provengono.

Pelopidas Stephanou S.J.

Hans BELTING, Cyril MANGO, Doula MOURIKI, *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul*, Dumbarton Oaks Studies XV, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies 1978. pp. I-XV, 118, tav. XIV a colori e 126 bn.

La cappella funeraria che Maria, moglie di Michele Glabas Tarchaneiotes fece erigere intorno al 1310 sulla tomba del marito, ed i suoi splendidi mosaici sono l'argomento principale di questa pubblicazione. Vi hanno collaborato per la storia dell'edificio Cyril Mango, per l'iconografia Doula Mouriki e Hans Belting per la parte riguardante lo stile dei mosaici.

Il monastero di S. Maria Pammacaristos e la sua chiesa principale risalgono con ogni probabilità all'epoca dei Comneni. Vi sono sepolti Giovanni Comneno e sua moglie Anna della famiglia dei Doukas, indicati come fondatori, ma personaggi difficili da identificare, insieme ai loro figli ed alcuni consanguinei.

Sul finire del sec. XIII, Michele Glabas Tarchaneiotes e sua moglie Maria sono in relazione col monastero. Intorno al 1310 alla morte di Michele, sua moglie che prenderà il velo col nome di Marta fece erigere sulla tomba del marito una cappella funeraria, addossandola al lato meridionale della chiesa principale.

Dopo la caduta di Costantinopoli, per disposizione del Conquistatore, il monastero divenne sede del patriarcato bizantino fino al 1587, allorchè i dissensi tra i greci offrirono ai turchi l'occasione per impossessarsene e farne una moschea, la Fethiye Camii. Il fatto ebbe una conseguenza rilevante, ancorchè indiretta, poiché la necessità di provvedere ad una nuova sede fu causa di quel viaggio in Russia dal quale il patriarca Geremia II non potè fare ritorno prima di aver costituito il russo Job primo patriarca di Mosca (26-1-1589).

Le proporzioni architettoniche e la qualità dei mosaici fanno della cappella eretta da Maria Tarchaniotissa un vero gioiello d'arte. I mosaici riportati alla luce dall'Istituto Bizantino di America, nonostante il molto che è andato perduto, permettono di ricostruire il programma iconografico. Doula Mouriki che ne dà un'analisi particolareggiata ritiene, con buone ragioni crediamo, che tutto converga verso una *deisis* rivolta a Cristo ὑπεράγαθος in favore del defunto. Tuttavia, se questo vale per la parte inferiore della cappella, l'iconografia della cupola sottolinea, crediamo soprattutto la persona divina di Cristo. Vi riappare infatti la forma caratteristica della mano sinistra, simbolo trinitario (cfr. Or. Christ. Periodica vol. XXVI, 1960, p. 412), affermatosi nelle monete come nel mosaico durante i sec. X e XI, ma andato sembra in disuso all'epoca dei Comneni. Accennato appena nel Pantocrator di Arta, si afferma invece qui e poi a Chora. Così, il Logos, « uno della Trinità », divenuto uomo, come è illustrato dal ciclo delle festività, ricompare, nuovamente al centro, nella conca, come Signore ὑπεράγαθος.

Nella parte dedicata allo stile dei mosaici, H. Belting cerca di stabilire l'identità degli artisti che vi lavorarono e la parte che va attribuita a ciascuno di loro, per procedere poi alla definizione del posto che i mosaici della Pammacaristos occupano nell'evolversi dell'arte dei Paleologi.

Le numerose tavole, tra le quali 14 bellissime a colori e molte con dei particolari, mettono il lettore in condizione di profittare appieno di questo studio magistrale.

Pelopidas STEPHANOU S.J.

Hagiographica

Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung. « OIKONOMIA Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie" Bd. 6. Hrsgb. von Fairy v. LILIENFELD, Erich BRYNER, Karl Christian FELMY und Werner WEISMANN, Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen, Erlangen 1977, pp. 218.

Sono qui riunite le conferenze tenute a Erlangen in una sessione della Patristische Arbeitsgemeinschaft sugli aspetti del primitivo culto cristiano dei santi.

Il primo studio, di Hubert CANCIK, su purità e astinenza nella concezione filosofico-religiosa romana (testo pp. 1-15, note pp. 126-141) riconosce che nella Weltanschauung romana c'era posto per quelle due virtù. Tuttavia in Roma non si è concretato l'ideale ascetico dell'astinente in funzione dell'altra vita. L'ascesi era piuttosto per l'al di quà. Santo è, per Roma, Numa Pompilio, re, legislatore, riformatore dei costumi. Santo è Catone uticense. Ma proprio Catone, con il suo suicidio, mostra quanto disti l'ideale romano della santità da quello cristiano.

Il secondo saggio, di Arnold GOLDBERG, ospitato anche in *Frankfurter Judaistischen Beiträgen*, 1976, 1-25, studia la dottrina rabbinica circa la santità (pp. 16-34; 142-149). Per l'Ebraismo, Dio è santo, santa è la terra promessa, santi sono il popolo, il profeta, il salvatore di Israele. Santa è la liturgia, santi il martire e il carismatico. Ma per uno studio esauriente sulla santità nella teologia rabbinica, conclude GOLDBERG, bisogna prima capire meglio come quella teologia risolva il rapporto tra giustificazione e opere.

Il terzo contributo, di Willy RORDORF, tratta dell'origine del culto dei martiri (pp. 35-53; 150-168). Si basa principalmente sul *Martyrium Polycarpi* e sulla *Passio* di Perpetua e Felicita, per escludere un vero e proprio culto dei martiri dalla più antica e genuina tradizione cristiana. Avrebbe potuto essere più *nuancé* distinguendo almeno, come fa KRETSCHMAR, in altro di questi saggi, fra *Anbetung* e *Verehrung* (p. 116).

Anche l'articolo seguente, di H. J. W. DRIJVERS, ha trovato ospitalità altrove, nella Festschrift W. STROTHMANN, sia pure in veste

ampliata. Esso ricerca paralleli precristiani al culto dei santi, specialmente riguardo alla venerazione degli stiliti (pp. 54-76; 169-179). DRIJVERS infatti cita LUCIUS e DELEHAYE che hanno affrontato il problema generale dell'eventuale influsso di culti pagani, per esempio degli eroi, sul culto cristiano dei santi. Ma si sofferma pure su un altro studioso, il LEIPOLDT, che ha citato per gli stiliti il precedente dei *fallobateis* del tempio di Hierapolis. In realtà, secondo DRIJVERS, l'unico parallelo fra gli stiliti e i *fallobateis* consiste nel fatto che gli uni e gli altri salivano su una superficie elevata perché la loro preghiera fosse più vicina a Dio. Infine, Georg KRETSHMAR, studia la primitiva teologia cristiana del culto dei santi (pp. 77-125; 180-216). Se la Riforma riconosce il ricordo dei santi, ma non la loro invocazione e ne fa consistere il culto nell'imitarne la fede, la carità e la pazienza, anche la Chiesa primitiva aveva una teologia della santità semplice e sobria. I suoi caratteri, secondo KRETSCHMAR, sono: l'inserimento nell'*eschaton*, la sequela di Cristo, la valorizzazione salvifica della storia e la *communio sanctorum*.

Riassumendo, questa raccolta di studi sul culto dei santi è così valida da fare rimpiangere una veste tipografica (offset di composizione dattiloscritta) tanto modesta.

V. POGGI S.J.

Paul D. GARRET, *St. Innocent, Apostle to America*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 10707, 1979, pp. 345.

On the initiative of the Orthodox Church of America the Russian Orthodox Church examined the life and virtues of Innocent Popov-Venjaminov (1797-1879), Apostle of the Aleutian Islands and Alaska. The chairman of the established Commission Metropolitan Nikodim of Leningrad and Novgorod presented to the Holy Synod his final report and the Synod proceeded to the canonization of the Apostle of Russian America on 6 October 1977.

The book of Paul D. Garret is timely and should interest both scholars and general readers. It is based — as cannot be done otherwise — on the large biography published by Ivan Barsukov in Moscow in 1883 and on the three volumes of letters published by the same in St. Petersburg in 1897-1901. Paul D. Garret also made use of some unpublished material that covers the years 1821-1840.

John Evseevič Popov was born in a family of the parish sacristan in Anga near Lake Bajkal. At ten he entered the seminary of Irkutsk and there he was given a new family name Venjaminov — a change of the surname was rather common in Russian seminaries. His talents were universal, embracing theological disciplines as well as various *chitrosti* — branches of artistic workmanship. A zeal for souls drove the young priest to the inhospitable northern countries. With his family he left Irkutsk on 7 May 1823 and reached

Unalaska, one of the Aleutian Islands on 29 July, 1824. He became a parish priest for the Russians, mostly for traders, and for the natives. The new missionary work made three demands on him. He had to visit the faithful of his vast parish (from the midpoint of Alaska all the way to the Kuril Islands), teaching and imparting the sacraments. His second task was to build Christian centers and churches. His third task was to learn the Fox dialect of the Aleutian language, to translate into it some liturgical and biblical texts and to write a primer of Christian doctrine. After ten years the missionary was transferred to Sitka in southern Alaska, where he carried out the same triple labor among the Tinglit Indians. Venjaminov was also a scholar; his descriptions of flora and fauna, of customs and traditions of local tribes were published in scientific reviews and highly regarded.

While in Sitka in 1836 he visited California, which formed part of his parish. He stayed there with the Franciscan missionaries in San Rafael, San José and Santa Clara. He called them in his diary — probably jokingly — 'Jesuits', though friendliness and an ecumenical spirit animated both sides.

After the death of his wife he took the monastic habit. In December 1840 he was consecrated bishop (later he received the title of archbishop) of the diocese of 'Kamčatka, Kuril, and Aleutian Islands'. Subsequently other territories were added to his diocese. He was given two vicars. One of them resided in Sitka; the territory of this vicar soon after the sale of Alaska to the United States became an autonomous diocese. After the death of Philaret, Metropolitan of Moscow, Bishop Innocent was appointed his successor. In the last years of his life he was virtually blind.

The author portrayes St. Innocent by quoting his diary and letters as well as selected testimonials of the people who knew him well. Venjaminov emerges from these sources as a man of deep faith and zeal for souls who does not shrink from any danger and sacrifice. He possessed the gift of discretion of spirits when dealing with the extraordinary phenomena (visions, healings) observed in John Smirennikov on the island of Akun. Innocent's letters to his children are permeated with love joined to firmness and understanding. The letters to his third daughter Praskov'ja, who entered the St. Boris convent in the Kursk region, are touching documents.

Bibliographic notices given in the book could be improved. Some small booklets are mere extracts from Barsukov's work, some other contributions are neglected. Such is the article of N. N. KORSUNSKIJ in *Bogosl. Vestnik* 1897, III, 265-289 and IV, 286-303, on the relations of metropolitan Innocent to the Ecclesiastical Academy of Moscow. Even S. G. RUNKEVIČ in *Pravosl. Bogosl. Encyclopedija*, V, 1904 (art. 'Innokentij') does not indicate it.

A need is felt for a complete list of St. Innocent's works. Barsukov's ambitious plan was not realized. Only three volumes of the 'Opera completa' (*Tvorenija*) were edited in 1886-8. The impact

of some of Innocent's writings was enormous. The 'Indication of the Pathway into the Kingdom of Heaven' published originally in the Fox dialect of the Aleutian language from 1839 to 1885 went through forty-six Russian editions. (*Tvorenija*, I, 169, note of Barsukov). English and French translations are frequently mentioned by authors. The reviewer has at hand the second edition in Romanian of the same booklet, issued in Cyrillic letters in Kišinev in 1860. P. D. Garret speaks of a second volume which is to contain selected texts from St. Innocent's writings; they will be most welcome.

The author has written a readable and reliable hagiographical work. Some maps of the territories in which St. Innocent was active, would have enhanced the value of the book.

J. Krajcar S.J.

Heilige des Regionalkalenders, Band I: Januar bis Juni, herausgegeben von Hermann-Joseph Weisbender, St. Benno-Verlag, Leipzig 1979, pp. 441.

The book under review is based on the work *Die Heiligen. Alle Biographien zum Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet*, herausg. von Peter Manns, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1976 and on a larger work *Die Heiligen in ihrer Zeit*, I-II, put out by the same publisher in 1966. Liturgical use and the Missal published for the territories of the German tongue were decisive for the selection of the biographical sketches.

The volume under consideration covers the first half of the year and contains 70 short biographies. Of those inserted into the German edition of the Roman missal nine 'universal' saints and nine particular to the German countries are omitted. They will probably be included in the third complementary volume that should contain also some *Beati*.

The biographical sketches of Eastern saints attract our interest in particular and are written mostly by the well known scholar A. Hamman. All biographies are marked by some common traits: the saints are considered primarily as 'witnesses of Christ'. Legendary elements are clearly designated as such, nevertheless are recounted when they permeate the life and martyrdom of certain saints (St. George, St. Blasius). Finally, to each entry is added a personal passage: either a short extract from the writings of the saint, or a short witness of a contemporary.

The book is destined for 'distribution and dispatch in the German Democratic Republic and in the Socialist Countries'. All, Catholic and Orthodox, may profit from it. A new *Nastol'naja kniga* is in the course of publication in the Soviet Union, whose second and third volumes (Moskva 1978, 1979) contain the lives of saints commemorated each day in the Russian calendar. Though these are a step forward in comparison with S. V. Bugakov's *Nastol'naja kniga*, 2nd ed., Char'kov 1900, nevertheless they arouse some second thoughts about the historicity of some episodes and of sanctity of some of the personages included.

J. Krajcar S.J.

Historica

David Balfour, *Politico-Historical Works of Symeon Archbishop of Thessalonica* (1416/17 to 1429). Critical Greek Text with Introduction and Commentary, « Wiener byzantinische Studien » 13, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1979, 319 p. et une pl.

Syméon, Archevêque orthodoxe de Thessalonique de 1416 à 1429, a laissé un certain nombre d'ouvrages théologiques et liturgiques publiés jadis par le patriarche Dosithée de Jérusalem à Jassy en 1698 (repris dans la P.G., t. 155) et par I. Phountoules à Salonique en 1966 et 1968. Il reste cependant également de lui un codex entier, le ms. de la bibliothèque publique de Zagora n° 23, contenant vingt opuscules inédits. D. Balfour décrit avec le plus grand soin le contenu et la disposition externe du manuscrit (p. 26-35), puis donne l'*editio princeps* de œuvres n°s 5 à 8, 10, 11, 15 et 17 selon l'ordre d'importance des documents. Il s'agit d'abord d'un panégyrique consacré au plus grand des athlètes Démétrius le myroblyte « racontant sous forme de récit les miracles récemment accomplis par lui ». Ce discours, étonnant mariage de tradition ancestrale de Thessalonique et d'actualité récente, n'occupe pas moins de trente feuillets, fol. 265-295 (p. 34-69 et commentaire p. 101-191). Les autres textes ont moins d'envergure. Une Apologie écrite en 1422, deux lettres adressées au despote Andronicos de Thessalonique, l'une en 1417 et l'autre en 1429 au moment où le destinataire entre au monastère; deux proclamations qui sont des mises en garde contre la dépravation des infidèles et enfin deux lettres envoyées à des moines de Constantinople, la seconde à Macaire Macrès en 1423 (édition p. 70-97 et commentaire p. 193-228). Tel est le cadre inédit à partir duquel l'auteur retrace un portrait de la personnalité de Syméon (p. 229-249), rejetant huit questions annexes en appendice (p. 251-286) et couronnant le tout d'une bibliographie et d'un index généreux et précis (p. 287-329). Une planche donne la photo du début du long panégyrique, où Syméon a sans doute retouché de sa main le titre en inscrivant l'« humble » Syméon. La pièce n° 13 étant, elle aussi, un panégyrique inédit de Démétrius, le récit des miracles lui sert en

quelque sorte de complément, selon la tradition pour les grands saints militaires ou guérisseurs.

Les recoupements historiques et les détails des dernières années byzantines de Thessalonique reçoivent ici une illustration qui est souvent de première main. Ainsi par exemple, lors d'une famine, un bateau de blé échoue, grâce à saint Démétrius, avant le port: aussi, les pauvres de la ville peuvent se nourrir avant que les vendeurs de la ville n'aient exercé leur monopole (p. 180). Les miracles 7, 8 et 9 de Dimitri ne manquent pas de piquant: tout d'abord, Mustafa, second fils de Bajazid, prétend à la légitimité vis-à-vis de Mehmed I (1413-1421); ensuite il a l'excellente idée de se réfugier à Thessalonique; enfin il en résulte les conséquences politiques qui préserveront Thessalonique. Le siège de mars 1425 ou 1426 est, grâce à Démétrius toujours, raconté avec la vivacité d'un témoin oculaire (p. 174). A un autre moment, l'on voit les Turcs accepter de rendre 45 prisonniers en échange d'une odalisque spécialisée (p. 186), toujours par la grâce du saint militaire! A la fin de son récit, Syméon énumère quelques chefs Turcs dont l'arrogance fut matée par le saint: Bürak, Sariğa et Pazarlı ainsi que deux autres restés anonymes. Ces noms peuvent être recoupés par les chroniques latines.

Vis-à-vis de Manuel II Paléologue (1391-1425) et de son fils remuant Jean VIII, Syméon garde les formules de la révérence la plus absolue en face de l'incarnation vivante de la légitimité de Byzance. Sur le plan politique, il prend parti pour les Génois contre les Vénitiens, et stigmatise l'arrivée à Thessalonique des latins autour de Sophie de Montferrat en janvier 1421. En pratique, les latins sont placés par l'archevêque sur le même front que les Turcs montés à l'assaut de Byzance. A ce niveau, l'aveuglement de Syméon (p. 143-144) est patent: il ignore que les Génois n'hésitent pas à transporter les troupes turques ou que les occidentaux ont appelé Timur-Lenk pour arracher Bayazid au siège de Constantinople (p. 119, note 70).

Les lettres aux moines le montrent adversaire passioné de l'unité recherchée par les latins, sans cependant que sa théologie traditionnelle ne lui permette un dialogue véritable avec les positions occidentales.

D. Balfour laisse échapper une fois le mot « poor Symeon » (p. 224). L'archevêque est décédé quelques mois avant l'assaut final de la ville par les Turcs le 29 mars 1430. Jean le Lecteur livre le rêve prémonitoire de Syméon peu avant sa mort: il se voit dans une grande maison superbe, et entend une voix: « Sors vite de cette maison, car vite elle tombera! ».

L'archevêque est vraiment le symbole vécu de l'ascèse orthodoxe traditionnelle dans un monde voué aux catastrophes et prostitué à tous les courants. Il incarne la fidélité inflexible aux idéaux de ses prédécesseurs auxquels il n'ose se comparer dans son *Apologie*. L'auteur observe avec justesse que sa non-canonisation est due essentiellement aux bouleversements de la tourmente. Paisii Veličkovskij cependant, et quelques autres, diront « Saint Syméon de Thessalonique », et nul doute que D. Balfour et le lecteur lui-même ne s'inclinent avec le respect le plus grand devant l'intégrité de cette vocation vouée à un vrai chemin de Croix (p. 233).

M. VAN ESBROECK S.J.

GIOELE, *Cronografia compendiaria*. Introduzione, testo critico, traduzione, note e lessico a cura di Francesca IADEVAIA, Edas, Messina 1979, in-8°, pp. 209.

Se si eccettua il fatto che Gioele sia vissuto nella prima metà del sec. XIII, non sappiamo davvero molto di questo cronografo bizantino e forse costantinopolitano. La sua cronaca universale — di breve estensione e di scarso valore storico — fu edita per la prima volta in uno dei tomi del « Corpus Parisinum Historiae Byzantinae » e da un competente qual era Leone Allacci (vol. XIV, Parisiis 1651, pp. 149-186); dopo di lui ci si è contetati di riprodurre, più o meno, la sua *editio princeps*: così avvenne nella « Byzantina Veneta » (vol. XVII, Venetiis 1729, pp. 117-146); così successe nell'edizione curata da Immanuel Bekker per il « Corpus Byzantinae Historiae Bonnense » (Bonnae 1836, pp. 3-66) e per la ristampa nella *Patrologia Graeca* del Migne (vol. 139, Parisiis 1894, coll. 224-288). L'edizione allacciana era stata fondata sul *Vaticanus Barberinianus gr. 192*, che era l'unico codice noto al grande Studioso d'origine chiota e vivente a Roma. Nei tempi posteriori sono stati scoperti altri tre codici col testo di Gioele: il *Vindobonensis Theologicus gr. 304*, il *Vaticanus gr. 483* e l'*Athous Ivirensis 349*. Non sono mancate recentemente ricerche sulla tradizione testuale della cronaca di Gioele, compiute da Otto Mazal e da Evdoxios Th. Tsolakis (vedi pp. 13, n. 1; 20, n. 5; 21, n. 7). Tali ricerche hanno aperto, direttamente, la problematica dei rapporti fra i quattro codici suddetti; indirettamente, hanno fatto sentire la necessità di un'edizione critica della cronaca di Gioele, tenendo conto delle nuove acquisizioni, benché, ripetiamo, tale cronaca, che si snoda in poche decine di pagine dalla creazione del mondo fino alla caduta di Costantinopoli in mano dei componenti della IV crociata (1204), non offra interessi eccezionali per la storiografia bizantina.

Il compito addossatosi con giovanile coraggio dalla Iadevaia consiste precisamente nel tentativo di offrire un'edizione critica simile.

Innanzitutto, un'analisi attenta dei codici l'ha indotta a concepire diversamente dal Mazal e dal Tsolakis il loro « stemma »; secondo lei, i quattro codici deriverebbero da un archetipo comune, ma per due diramazioni diverse: una avrebbe dato origine all'*Athous Ivirensis 349* (sec. XIV) e un'altra sarebbe sfociata nel *Barberinianus gr. 192* (sec. XIV) e nel *Vaticanus gr. 483* (secc. XIII-XIV). Il *Vindobonensis Theol. gr. 304* sarebbe tributario dell'una e dell'altra dira-

mazione. Insomma, la Iadevaia non scorge tra i quattro mss. nessuno che possa definirsi *codex potior*.

In base a tale conclusione, è facile immaginare che il testo viene ricostruito senza nessun punto di riferimento se non la correttezza formale e sostanziale oggettiva, suggerita spesso dalla consultazione delle fonti usate da Gioele: Sacra Scrittura, Padri della Chiesa, cronisti bizantini precedenti o storici veri e propri.

Gli esperti di filologia bizantina giudicheranno degli esiti positivi o meno della notevole fatica sostenuta dalla Iadevaia, come pure i linguisti si pronunceranno sulla correttezza complessiva della sua traduzione italiana; la quale, se non sbagliamo, s'è proposta due scopi difficili: fedeltà intelligente al testo greco e sapore moderno della fraseologia italiana. Per i cultori di storia bizantina sarà quanto mai utile anche l'indice dei nomi (pp. 193-207), per non dir nulla delle 102 note d'erudizione storica che accompagnano la traduzione.

A proposito di quest'ultima, avremmo preferito leggerla a fronte del testo originale e non come relegata in appendice; anche se comprendiamo le ragioni tecnico-tipografiche della scelta fatta.

Avremmo preferito pure una maggiore completezza bibliografica, come conviene in un'opera filologica. Nel riferire le ristampe dell'*editio princeps* curata dall'Allacci per il vol. XIV del « Corpus Parisinum », non sarebbe stato superfluo ricordare la ristampa nella « Byzantina Veneta » (vol. XVII, 1729, pp. 117-146); a p. 49, rr. 123-30, si cita un testo (vero o presunto) di S. Cirillo d'Alessandria: sarebbe stato opportuno cercare di identificarlo e non sorvolarlo, come hanno fatto le vecchie edizioni. Non meno opportuna sarebbe stata una maggiore accuratezza nel dare le indicazioni bibliografiche, le quali, del resto, non sono numerose. A proposito del noto studioso greco Lambros (p. 13, n. 1), per non confonderlo col padre, bisognava scrivere *Sp. P.* Lambros; il de Ricci di p. 15, n. 1 si chiamava *Seymour* de Ricci; è stato poi un evidente errore di stampa scrivere che D. de Nessel abbia pubblicato il suo *Catalogus* dei codici di Vienna nel 1960, mentre andava scritto 1690 (p. 17 n. 4); ma, oltre a ciò, va rilevato che il titolo dell'opera del de Nessel andava abbreviata meglio, come appare, ad esempio, da H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Teil 1, Wien 1961, p. XX. Pura distrazione ci sembra finalmente il caso di trascrivere il greco Τσολάκης nel giro di due pagine, « Tsolakis » e « Tsolachis » (pp. 20-21).

È evidente che in opere dalle intenzioni scientifiche come questa si amerebbe non imbattersi in nèi scientifici simili, che spesso danno ansa a valutazioni troppo negative e quindi ingiuste. Così, a p. 21, n. 7, sarebbe stato molto meglio riferire il titolo originale della rivista tessalonicese « BYZANTINA », piuttosto che designarla con una sigla misteriosa come *BVW*; registrando il contenuto del f. 258r del *Vindobonensis Theol. gr. 304*, invece di scrivere « un carme fatidico su Cristo Salvatore e sulla Santa Croce di Sibilla di Eritrea » (p. 18), sarebbe stato più proprio e più chiaro scrivere « un carme

profetico della Sibilla Eritrea su Cristo Salvatore e sulla Santa Croce »; sarebbe stato ugualmente più conforme all'uso del linguaggio astronomico italiano tradurre gli originali greci in « Saturno », « Marte » e « Venere », anziché riprodurre le loro forme semplicemente trascritte: « Cronos », « Ares » e « Afrodite » (p. 130). Ci auguriamo alla giovane Studiosa che queste od altre possibili manchevolezze non compaiano nelle sue pubblicazioni future.

C. Capizzi S.J.

Lucio de Giovanni, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*. Saggio sul Libro XVI°, « Biblioteca di Tempi Moderni » Storia/1, Edizioni Tempi Moderni, Napoli 1980, pp. 206.

Il Codice Teodosiano era giudicato opera di compilazione non sufficientemente ' digesta ' e perciò mancante di coerenza e di unità. Da qualche tempo tuttavia, alcuni studiosi lo hanno rivalutato vedendo nella raccolta un « complesso di testi da intendersi come fonti di cognizione, donde estrarre la norma attinente al caso concreto » (p. 14).

L'A. vuole continuare la rivalutazione del Codice teodosiano, ricercandone il disegno politico e ideologico. E limita la sua indagine, in base a preferenze e competenze personali, al libro decimosesto del Codice, dedicato a questioni religiose ed ecclesiastiche (p. 16).

Premesse alcune pagine sul contesto storico e religioso in cui è nato il Codice, l'A. fa una analisi degli undici *Tituli* che costituiscono il Liber XVI^us^ del Codice.

Già il titolo primo, *de fide catholica*, rivela l'ideologia ispiratrice del Codice: lo Stato assume su di sé la responsabilità della salvaguardia dei valori cristiani, discriminando, all'interno dei suoi uffici, i sudditi in base al credo religioso (p. 31).

Quanto al titolo secondo, *de episcopis, ecclesiis et clericis*, i privilegi sanciti a favore di vescovi, chiese e chierici, non sono concessioni di uno Stato convertito al Cristianesimo, ma atti a favore del bene comune. Ai privilegi corrispondono gli obblighi che il clero assume nei confronti dell'ordinamento dello Stato. L'*episcopalis audientia* è accolta soltanto nel caso che le parti siano consenzienti. La Chiesa non è immune dall'imposta fondiaria (pp. 71-72).

Il titolo terzo, dedicato ai monaci, apparentemente colorato di ostilità nei loro riguardi, vuole semmai prevenire forme monastiche non controllabili (pp. 74-76).

Nel titolo quarto, *de his qui super religione contendunt*, è espressa la diffidenza per ogni dissenso religioso (p. 80).

Nel quinto titolo, *de haereticis*, il legislatore identifica gli interessi della collettività con quelli della Chiesa cattolica. Sul piano giuridico l'eresia diventa un *crimen publicum*. La legislazione deve emarginare l'eretico e porlo in condizione di non nuocere (p. 83).

Il sesto titolo, *ne sacrum baptisma iteretur*, commina pene gravi quanto quelle in cui incorrono gli eretici (p. 111).

Il settimo, *de apostatis* è molto severo. Gli apostati sono *absque iure romano* (p. 114).

Nel titolo ottavo, *de Judaeis, coelicolis et Samaritanis* e nel nono, *ne Christianum mancipium Judaeus habeat*, il Teodosiano non è benevolo con gli Ebrei. Li nomina ingiuriosamente, *feralis nefaria perversitas* (p. 119). Tuttavia, se l'eretico e l'apostata sono fuori della legalità, *absque iure romano*, gli Ebrei vi rimangono, quali soggetti di diritti. *Judaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat* (ibid.). In sintesi, il Codice teodosiano riconosce il culto e la gerarchia religiosa degli Ebrei, ma riduce in un ghetto la religione ebraica vietando ogni forma di proselitismo. Se questi due atteggiamenti sono contradditori per la nostra mentalità, essi corrispondono a tendenze presenti nella società e nella cultura dell'epoca (p. 133).

Il titolo decimo, *de paganis, sacrificiis et templis*, ha per scopo la condanna a morte del paganesimo, *superstitio* da estirpare. È netto il divieto dei sacrifici e del culto pagani, delle associazioni religiose pagane. Chi vi si ascrive è passibile di morte (p. 150).

Il titolo undecimo, *de religione*, dichiara che il compito di preservare la *lex catholica* fa parte della nuova tradizione imperiale (p. 152). Ma nello stesso tempo esprime i limiti dell'intervento statale nelle questioni religiose: *quoties de religione agitur, episcopos convenit agitare* (pp. 151 e 174).

Nelle pagine finali l'A. riassume il suo giudizio sul libro XVI del Codice teodosiano. I compilatori riconoscono la sola fede cattolica. Il criterio in base al quale intendono distinguere l'ortodosso dall'eretico non è solo l'adesione al credo niceno ma è anche, e soprattutto, la comunione visibile con i principali vescovi della cristianità (p. 176). Il legislatore non mira a una conversione interiore, conforme all'assioma *de internis non curat*, ma vuole la sottomissione, comunque ottenuta, alla gerarchia, legalizzando una sorta di clericalizzazione della religione cristiana (pp. 177-178). Gli eretici sono i più colpiti dal legislatore, perché all'interno dell'istituzione ecclesiastica minacciano più da vicino la pace religiosa e sociale. Il legislatore è più severo con i pagani che con gli Ebrei. Non solo proibisce gli atti di culto pagani, ma minaccia di morte chi sacrifica. Anche l'Ebraismo viene tacciato di *superstitio*. Tuttavia gli si riconosce diritto all'esistenza (pp. 179-180).

Quanto ai rapporti tra Stato e Chiesa, gli storici che giudicano negativamente il Teodosiano quasi attribuisca all'imperatore la suprema autorità anche in materia religiosa, non sarebbero oggettivi. Teodosio a Efeso si è mostrato rispettoso dell'autonomia dei vescovi. I testi del Teodosiano non interferiscono nella autonomia della Chiesa quando prende decisioni sulla sua vita interna (p. 184). Ai Cristiani sono comminate pene severe se molestano Ebrei e Pagani, perché solo lo Stato ha il compito di trovare i mezzi per ridimensionare o distruggere le religioni non cristiane (p. 185).

Raccomandiamo questo libro per la sua analisi chiara del decimosesto libro del Codice Teodosiano e per l'intento, raggiunto, di comprendere la legislazione in base alle concezioni, alla prospettiva e al contesto storico dei compilatori. Si tratta di encomiabile lavoro di esegesi storica e giuridica.

Manca soltanto, oltre a qualche nuova voce alla bibliografia per es. R. Blair, *Ecclesiastical Law in the Theodosian Code*, Roma 1969, un giudizio di merito. Secondo noi, infatti, l'A., dopo aver spiegato i criteri con cui i compilatori avevano inserito le leggi nella raccolta, doveva giudicare oggettivamente quei criteri.

Altrimenti si fa come i Musulmani che giustificano unilateralmente la somigliante discriminazione giuridica islamica operata nei confronti di sudditi non musulmani. Effettivamente i *ḏimmī* o protetti sono cittadini di seconda classe che vedono limitata la loro capacità di ricevere per testamento, di sposare, di costruire nuovi edifici per il proprio culto, ecc. Ora se questa discriminazione giuridica islamica di Ebrei e Cristiani si risolve in una vera e propria *iniuria*, tanto più sarà *iniuria* la discriminazione ancora più drastica riservata per esempio dal Codice teodosiano agli Ebrei. Il paragone tra le due *iniuriae* è a sfavore della discriminazione cristiana. La legge islamica non ha mai escluso Ebrei e Cristiani dalle cariche pubbliche come ha fatto per gli Ebrei il Teodosiano, con quel «cruciale» coronamento della terza Novella, *in omne aevum lege sancimus neminem Judaeum ad honores et dignitates accedere*. Oggi, dopo la dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*, il Cristiano non può esimersi da simili considerazioni comparative.

V. Poggi S.J.

Bernhard Limper, *Die Mongolen und die christlichen Völker des Kaukasus*. Eine Untersuchung zur politischen Geschichte Kaukasiens im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln, Köln 1980, 490 p. et plusieurs dépliants.

B. Limper a conçu son travail systématiquement: le Caucase avant les Mongols (p. 29-73), Gäbä et Sübötäi (p. 74-93), l'intermède Khoresmien (p. 94-117), Noyane (p. 118-148), l'Ilkhanat sous David VI et Dimitri II (p. 170-173), l'Ilkhanat sous les Džaqeli (et non Dzaqeli p. 488 et passim) Georges V le Brillant (p. 189-191) et les conclusions finales (p. 192-193). En annexe énorme, les tableaux des grandes familles géorgiennes et arméniennes (p. 194-261) et les notes (p. 264-455). La bibliographie, p. 456-484, rassemblant les données à la fois arméniennes, géorgiennes et mongoles ou arabes, est évidemment abondante. Mais était-il possible qu'il en fût autrement quand on rassemble tant de traditions bien différenciées. Le tableau d'ensemble obtenu par B. L. vaut ce que valent ses sources,

Spuler et Grousset du côté mongol, Manvelichvili et Toumanoff du côté géorgien. Pourtant quelques travaux plus récents sont esquissés dans la bibliographie. De Niko Berdzenischvili, il fallait au moins lire le *Savaziro p'eodaluri Sakartveloši* et l'ensemble des 9 tomes de *Sakartvelos istoriis sakithebi*. Šota Mesḫia, également invoqué dans la bibliographie pour un ouvrage secondaire, vient de prouver que les six « vizirs » au temps de Tamar (présentés par l'auteur p. 32) résultent d'une construction dont P. Ingoroqva est l'initiateur principal (dans *Sašinao politikuri vit'areba da samokheleo cqoba XII saukunis Sakartveloši*, p. 1-78, Tbilissi 1980). C'est dire que l'ouvrage de B. L. travaille en seconde main, et ne lit les sources qu'à travers des traducteurs qui l'ont précédé.

M. van Esbroeck S.J.

Le Livre secret des Cathares, Interrogatio Iohannis, Apocryphe d'origine bogomile. Édition critique, Traduction, Commentaire par Edina Bozóky, Préface d'Emile Turdeanu, « Textes, Dossiers, Documents » 2, Beauchesne, Paris 1980, pp. 248.

L'*Interrogatio Iohannis* è un testo latino diffuso nel secolo XIII tra i Catari d'Italia e di Francia e conservato attraverso processi inquisitori. Lo si può riassumere brevemente così: Dio è creatore delle potenze dei cieli. Cristo è presso il Padre. Satana prima della caduta è una delle maggiori potenze celesti, il maggiordomo di Dio. Dopo la caduta è il demiurgo dell'universo visibile. La separazione delle acque dalla terra, la creazione dell'uomo e della donna, la tentazione, il peccato, il procreare figli, sono frutto del piano satanico di perdizione. Cristo viene a rivelare questo piano per neutralizzarlo. Si salva chi riceve il battesimo di Cristo ed è come gli angeli che non si uniscono in matrimonio. La fine avverrà quando il numero dei salvati eguaglierà quello degli angeli decaduti. Allora l'universo, opera di Stana, sarà distrutto.

Tutto ciò è detto nella forma letteraria della domanda e della risposta. È un dialogo tra Giovanni Evangelista e Cristo. Donde il nome.

Già pubblicata più volte, l'*Interrogatio* non aveva avuto finora una vera e propria edizione critica, con il raffronto fra le varie edizioni, come invece ha fatto, lodevolmente, l'Autrice.

Nella prima parte del volume la Bozóky dà un prospetto chiaro ed esauriente dei manoscritti esistenti, cioè del ms. Lat. 1137 della Biblioteca Nazionale di Vienna, del ms. 109 della Biblioteca Municipale di Dôlè e del ms. contenuto nel tomo 36 della Collezione Doat della Biblioteca Nazionale di Parigi. Per ciascun manoscritto l'Autrice riferisce le varie pubblicazioni, incominciando da quella fatta sui manoscritti di Dôle e della Collez. Doat da J. Benoist nel 1691, fino alla pubblicazione dello stesso manoscritto della Collez. Doat, eseguita da Gerard de Sede nel 1974.

Dallo studio accurato di tali fonti primarie, risultano due redazioni distinte dell'*Interrogatio*, che l'Autrice chiama rispettivamente di Vienna e di Carcassonne. La prima è detta così per essere rappresentata dal ms. viennese; la seconda, espressa dal documento di Dôle, è detta di Carcassonne perché copia di un documento, ora perduto, proveniente dagli Archivi dell'Inquisizione appunto di Carcassonne.

Questa seconda redazione ha un dato prezioso sull'origine del testo cataro, asserendo che esso fu portato dalla Bulgaria da parte del vescovo Nazario di Concorezzo, personaggio noto agli storici dell'eresia catara. E siccome è possibile datare il ritorno dalla Bulgaria di Nazario, verso il 1190, è così accertato il tempo in cni nasce la forma attuale dell'*Interrogatio*.

Nel capitolo sull'origine dell'apocrifo, l'Autrice ricostruisce infatti la storia dei Catari in Italia, basandosi soprattutto sui lavori di Dondaine. Quindi, riassume il contenuto del documento; ne espone la cosmogonia, l'antropologia, la soteriologia e l'escatologia, mettendone in evidenza gli aspetti dualistico-gnostici.

Nella seconda parte del volume c'è, prima di tutto, l'edizione critica del testo latino, con la traduzione francese a fronte. Le fa seguito un commento, nel quale ogni passo dell'*Interrogatio* viene discusso e spiegato, con l'ausilio di altri testi catari, di storia bogomila e di paralleli tratti dalla storia delle religioni. Si tratta, anche in questo caso, come con l'edizione critica, di contributo prezioso alla conoscenza del Catarismo e dei suoi rapporti con il Bogomilismo.

L'Autrice distingue Catari estremi e Catari moderati. L'*Interrogatio* ha elementi per la maggior parte tipici dei Catari moderati.

Dopo la discussione analitica del testo, l'Autrice fa nn *excursus* sul rapporto tra *Interrogatio* e tradizioni gnostico-dualiste. Secondo lei, l'*Interrogatio* « può definirsi un apocrifo di carattere gnostico-dualista, che ha paralleli con tendenze gnostico-cristiane... senza che si possa peraltro affermarne l'origine gnostica » (p. 191). Quanto al confronto con testi del Bogomilismo, molti elementi dell'*Interrogatio* coincidono con il Bogomilismo descritto da Eutimio Zigabene, mentre altri sono esclusivi alla *Interrogatio*.

Quindi, il confronto con la letteratura catara, reperibile negli scritti di Moneta di Cremona, Salvo Burce, Pietro Martire, Giorgio, Giacomo de Capellis, Raimondo Sacconi, Anselmo di Alessandria, serve a determinare quanto sia vasto l'influsso dell'*Interrogatio* su quei Catari.

Studiando il rapporto tra l'*Interrogatio* e la Bibbia, l'Autrice rileva un diverso atteggiamento nei confronti dell'Antico e del Nuovo Testamento. Le citazioni dell'AT sono spesso deformate per descrivere l'azione di Satana. (Il Dio dell'AT è identificato con Satana. Cfr. pp. 35, 119). Invece, le citazioni del NT sono di solito rispettate,

sia pure al fine di sostenere la dottrina della setta. L'Autrice fornisce un indice di citazioni e allusioni bibliche.

Infine, studia il posto dell'*Interrogatio* nella letteratura apocrifa. E conclude affermando che l'*Interrogatio*, pur essendo la più completa esposizione della dottrina bogomila, non si esaurisce in quella ed è il solo apocrifo di epoca relativamente tardiva concepito interamente da eretici dualisti medievali.

Il volume si chiude con una bibliografia ragionata, un indice lessicale e due carte geografiche del Catarismo.

L'opera della BOZÓKY desta in noi ammirazione. Questa giovane studiosa ha saputo fare molta luce su un documento importante e, insieme, ha illuminato di riflesso il movimento cataro, già ampiamente studiato ma rimasto ancora, per vari aspetti, misterioso.

L'Autrice constata che le credenze bogomile e catare non sono mai state studiate dal punto di vista del folkore (p. 217). Da parte mia, constato un'altra lacuna: Bogomilismo e Catarismo non sono ancora abbastanza studiati in relazione all'area del Vicino Oriente. Eppure, nel secolo XIV, un cristiano di Diarbekir, Ibn Maḥrūma, esponeva le stesse idee sull'ispirazione satanica dell'AT (cfr. M. PERLMANN, *Ibn al-Mahrūma, a Christian opponent of Ibn Kammūna* in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, II, Jerusalem 1965, 641-665) che la BOZÓKY ritrova nell'*Interrogatio*. Erano idee già espresse da Marcione nel secolo IV. Dovevano essere rimaste nel sottosuolo culturale del Vicino Oriente se vi riaffioravano dieci secoli dopo, quasi immutate. Proprio dal Vicino Oriente queste idee dovevano diffondersi tra i Bogomili e tra i Catari. Anche tale questione avrebbe potuto essere affrontata esplicitamente.

V. POGGI S.J.

Vincenzo MONACHINO, *Il Canone 28 di Calcedonia, Genesi storica*, «Collana di Testi Storici» 10, L'Aquila 1979, 127 S.

Zum Anderthalb-Jahrtausend-Jubiläum des ökumenischen Konzils von Chalkedon veröffentlichte der Verfasser im "Gregorianum" zwei den Kanon 28 des Konzils betreffende Studien, unabhängig von zahlreichen anderen damals über den gleichen Gegenstand erschienenen Untersuchungen. Monachino hat recht daran getan, im Abstand von etwa 30 Jahren seine Studien, die den Kanon in einen weiten geschichtlichen Zusammenhang stellten, überarbeitet und bibliographisch ergänzt abermals herauszugeben. Das vorliegende Büchlein enthält eine abgerundete Darstellung vom Werden, vom Inhalt und von der Bedeutung des Kanons. Da dieser von grundlegender Bedeutung für das Verhältnis zwischen Ost- und Westkirche war und später die Trennung verursacht hat, antwortet M. eben auf die Frage, ob der Kanon selbst mit dem Primat des Nachfolgers Petri vereinbar sei und wie es dann auf Grund des Kanons zur endgültigen Trennung gekommen ist. M. prüft durch die Jahrhunderte hindurch jedes politische und kirchenpolitische Elemente, das den Aufstieg des Bischofs von Konstantinopel ermöglicht und begünstigt hat, so besonders das im Osten weitgehend angenommene Prinzip, demzufolge die kirchliche Stellung des Bischofs der Hauptstadt der politischen Lage entsprechen muß. Dies Prinzip hat nämlich beim Entstehen und bei der Entfaltung der Metropolitan-Organisation in der Ostkirche eine bedeutende Rolle gespielt.

Im ersten Kapitel zeigt M. das Wachsen von Autorität und Prestige des Bischofs von Konstantinopel in der Zeit von 330 bis 451, d.h. von der Gründung der neuen Hauptstadt bis zum Konzil von Chalkedon, den Übergang seines Ehrenprimates in einen Jurisdiktionsprimat, und dies beim Versuch, seinen Einfluß allmählich auszudehnen auf das westliche Illyrikum, auf die benachbarten Exarchate (Thrazien, Pontus und Asien) und sogar auf das Gebiet von Alexandrien und Antiochien.

Im zweiten Kapitel schildert M. die Vorbereitung des Konzils und die Abfassung des Kanons und analysiert dann den Kanon 28.

Das dritte Kapitel handelt von der Stellungnahme Leos I. zum Kanon, von seiner zeitlich abgestuften Ablehnung und von den Beweggründen der Ablehnung, auch vom späteren Schicksal des Kanons. Leo betont vor allem, daß man kirchliche Angelegenheiten nicht mit politischen Maßstäben messen dürfe und daß durch die Mißachtung des Konzils von Nicäa anderen Unrecht zugefügt werde. Am Schluß weist M. darauf hin, daß Leo I., der sonst eine sehr klare Primatslehre vorlegt, in seiner Argumentation gegen den Kanon nicht in allem tief genug vorgestoßen ist. Dafür mag es die verschiedensten Gründe gegeben haben, z.B. Rücksicht auf diskutierbare Elemente der römischen Überlieferung (man denke an die Theorie der "drei Petrinischen Sitze": Rom, Alexandrien und Antiochien). Vor allem mußte Leo beim Bestreben, seinen eigenen Primat zu schützen, auf Schritt und Tritt auf die Psychologie der Orientalen Rücksicht nehmen.

B. SCHULTZE S.J.

ORNATSKIJ, A. A., *History of the Russian Hierarchy* (*Istorija rossijskoj ierarxii*), vol. I-II, reprint, ed. M. OESTERBY, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen 1979, XXI, XI, X, 646 p.; CXLIX, 658, 5, 55 p.

The work in six volumes (the last in two parts) appeared first in Moscow in 1807-1815; vol. I was reprinted in 1822 and again in 1827. The first volume contains articles on and lists of eparchies and hierarchs as well as sections on church councils, holy men, some ritual matters and ecclesiastical schools; the second has an introductory article on monasteries and descriptions of the three lavras and

of stauropegian monasteries. With vol. III, after a statistical table by way of preface, there begins an alphabetic catalog of monasteries in the Russian empire, meant to include all that had ever existed. The historical notices and descriptions are fuller in vol. II than in succeeding volumes, but the pattern is the same: sometimes texts of documents, especially charters of various kinds, and occasionally a list of superiors are given.

The compiler, the monk Ambrose Ornackij of Novgorod (1808 archimandrite, 1819 bishop of Penza and Saratov), as he himself relates in the preface to the entire work, used earlier compilations and responses to official enquiries in the preparation of his work, as well as the results of his own investigation. Ambrose owed much also to Eugene Bolxovitinov, later metropolitan of Kiev, who was the author of the section on ecclesiastical schools in vol. I and of the introduction to the description of monasteries and the history of the Peking monastery in vol. II (as well as of the entries on the monasteries of the Voronež and Vologda eparchies in the remaining volumes).

The work, early as it is, has never been entirely superseded. Later catalogs, and other types of works concerning monasteries, not only derive most of their information from it, but often copy it word for word. Thus it still remains the basic reference on all monasteries of the Russian empire, in spite of the inaccuracies and even confusion of some entries. The present reprint is to be welcomed, given the scarcity of the original edition. Vol. II of the reprint includes also the first section of vol. III of the original edition; since it is a statistical table summarizing the remaining volumes the reason for putting it in vol. II does not appear clear. An introduction to the work has been provided by M. Oesterby in vol. I, but a rather unsatisfactory one, containing too many misinterpretations and inaccuracies. The author speaks of "the Eastern Slavonic area" being cut off from European cultural developments from the Tatar invasions to Peter I (p. VII); this may have been "largely" (to use the author's term) true of Muscovy, but certainly not of the other parts of the Eastern Slavonic area, Ukraine and Belorussia. The Russian Church did not "take over the leadership of the Eastern Church" in 1453 (p. VII)—nor at any later date. A sentence such as: "The causes of the schism between the Western and Eastern Catholic churches in 1054 burnt deep into the memory of all members of the Russian Orthodox Church" (p. VIII) is surely only a rhetorical flourish—how else explain how a distant people, at that date yet pagan forest-dwellers, could remember deeply the causes (!) of the schism. In the religious ideological struggles of the Petrine period the author's sympathies lie with Prokopovyč, but that does not justify the simplistic terminology of "scheming" Javors'kyj and "sufferer" Prokopovyč (p. XI). Nor is the introduction free of factual errors: Avvakum was not a prelate (p. IX); Tuptalo's *Lives of Saints* is not a continuation of Makarij's *Čet'i Minei*, but an independent work (though Makarij was one of its sources) (p. XVI); the phrase "the Polish-born Uniat, Ignatiusz Kulczinsky" is not particularly well-chosen (and a few lines further I.K. becomes a Unitarian (*ibid.*); a violent death does not suffice to make of metropolitan Ambrose Zertys-Kamenskij a martyr (p. XVIII). The list could be extended. The major deficiency, though, is that, while an attempt has been made to provide the background for the compilation of this *History of the Russian Hierarchy*, only Eugene Bolxovitinov's part in writing it is described, and Ambrose O. is barely mentioned, which leaves the reader to wonder why the latter's name, and alone at that, should appear on the title page.

S. SENYK OSBM

Demetrio SALACHA, *'Η νομικὴ Θέσις τῆς Καθολικῆς 'Εκκλησίας ἐν τῇ 'Ελληνικῇ 'Επικρατείᾳ*, Atene 1978, pp. 306.

In quest'opera, presentata per il conseguimento del dottorato presso la Facoltà di Diritto dell'Università di Atene, viene affrontato per la prima volta sistematicamente, il tema complesso della posizione giuridica della Chiesa Cattolica e delle sue istituzioni nello Stato Ellenico. L'argomento è tanto più attuale in quantochè la partecipazione della Grecia alla Comunità Europea e i trattati internazionali sui diritti dell'uomo ai quali essa ha aderito, comportano una revisione della sua legislazione in materia.

Nella prima parte, prevalentemente storica, l'Autore tratta della posizione della Chiesa Cattolica durante il dominio franco e, in seguito, sotto l'impero ottomano. Successivamente, in una seconda parte, egli illustra quanto viene stabilito al riguardo nei Trattati internazionali che sancirono lo stabilirsi del Regno di Grecia ed esamina più particolarmente la problematica connessa con le norme delle varie Costituzioni, inclusa l'ultima del 1975, riguardanti le « religioni note ». La terza parte tratta dell'applicazione a casi particolari quali l'erezione di chiese, monasteri, istituti di educazione e dei matrimonii misti.

Dalla lettura dell'opera e dalla critica che l'Autore esercita nei confronti dell'attuale legislazione greca emergono gli equivoci e le contraddizioni di uno Stato che si vuole liberale, moderno ed insieme protettore, sarebbe più esatto dire, « tutore » di una « Chiesa di Stato ». La logica interna della Costituzione, la necessità di stare al passo con una società pluralistica in rapida evoluzione, gli obblighi internazionali impongono senza indugi allo Stato Ellenico una revisione profonda della propria legislazione nei confronti di tutte le Chiese e confessioni religiose in modo da garantire anche nei fatti a tutti i propri cittadini le « libertà fondamentali, inclusa la libertà di pensiero, coscienza, religione o credo ».

Pelopidas STEPHANOU S.J.

Peter SCHREINER, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, 3. Teil: *Teilübersetzungen, addenda et corrigenda, indices* « Corpus Fontium Historiae Byzantinae consilio Soc. Intern. Studiis Byzantinis provehendis destinatae editum », vol. XII/3, Series Vindobonensis, edidit H. HUNGER, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1979, pp. 254.

Della natura e valore dell'opera dedicata dal prof. Schreiner alle cronache minori bizantine abbiamo parlato recensendone i primi due volumi in uno degli ultimi fascicoli di questa Rivista (OCP, 45, 1979, pp. 189-191). Questo terzo volume viene a completare l'opera presentando la traduzione tedesca di un buon numero dei testi greci editi nei due precedenti (pp. 9-146), alcune aggiunte e correzioni al volume primo (pp. 147-173) e al secondo (pp. 174-177). Non basta, ovviamente. Il volume è chiuso da ben cinque indici, della cui fatica ed acribia, nel concepirli e compilarli, può farsi un'idea solo chi abbia esperienza in materia: una lista dei mss. utilizzati o citati (pp. 181-186), un indice generale dei nomi propri e dei toponimi (pp. 187-216), un « Index verborum ad res byzantinas, turcicas et arabicas spectantium » (pp. 217-227), un « Index graecitatis » (pp. 228-244) e un « Index verborum », vale a dire una lista dei vocaboli rari, *hapax legomena, dialettali* o *stranieri* appena appena trascritti in greco, ecc., i quali, non trovandosi spesso nei dizionari e nei lessici tuttora disponibili, rappresentano spesso scogli insuperabili per lo studioso (pp. 245-254).

Già da queste nostre osservazioni si deduce quanto sia notevole il servizio che l'A. renda con questo volume alla scienza, soprattutto considerandolo come parte integrante dei due volumi precedenti.

Lo Schreiner offre innanzitutto a molti storici, digiuni di greco ma in possesso della lingua tedesca, la possibilità di accostare, per la prima volta e nel modo più scientifico possibile, quasi cinquanta fonti cronografiche bizantine (solo in piccola parte non integralmente tradotte), ricche di notizie utili per la storia bizantina ed europea in genere, a partire dal sec. V fino al sec. XVII. I suoi cinque indici costituiscono uno strumento prezioso per i bizantinisti d'ogni ramo e per gli stessi medievisti e cultori di storia moderna: tanti loro lemmi aiutano a rispondere a quesiti storici, geografici, biografici, linguistici, rimasti finora senza risposta o di incerta soluzione; di più: essi lasciano intravedere l'evoluzione del mondo bizantino attraverso le stesse vicende grammaticali e lessicali. Ora, a pubblicazione ultimata di questo suo « opus maius », data la giovane età dello Schreiner e la sua recente conquista della cattedra di Bizantinistica dell'Università di Colonia, non ci sembra qui fuori luogo ripetergli il noto augurio — spogliandolo, naturalmente, d'ogni sfumatura esortatoria — « ad maiora quotidie! ».

C. CAPIZZI S.J.

Paul SPECK, *Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer Fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft.* Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus, Wilhelm Fink Verlag, München 1978, Band I. *Untersuchung*, p. 1-419. Band II. *Anmerkungen und Register*, p. 420-857.

Les vingt-cinq années d'histoire byzantine sur lesquelles P. Speck focalise ses lentilles d'historien s'étendent de 776 à 801. A cinq ans, en 776, Constantin VI est couronné co-empereur, et en 797 à vingt-six ans, il reçoit de la main de ses fidèles l'aveuglement dont il mourra peu après. Derrière cette existence tragique se tient l'impératrice Irène, l'étrangère d'Athènes légitimée d'abord en union avec son fils, puis finalement première impératrice de Byzance à elle seule en 797, au moment où son fils a perdue la vue et puis la vie.

Le plan de l'ouvrage est strictement chronologique. Les années de la minorité, d'abord sous Léon IV, puis sous Irène; puis celles de la majorité, comment le jeune empereur tente de conformer son image à celle de Constantin V dont il entend renouveler les exploits militaires, comment il ne peut cependant échapper à l'emprise de sa mère, comment il brise le mariage qui lui avait été arrangé, et comment finalement l'union scandaleuse avec Theodote, cousine de Théodore Studite, lui vaut l'échec radical de la cécité et de la mort. Irène, désormais seule, est affrontée à Charlemagne, lequel s'intéresse à la Sicile.

Derrière le jeune empereur mal dégagé d'une mère avide de pouvoir, l'impératrice, canonisée par l'église grecque pour son attitude iconodule, a été accusée par d'autres d'avoir empoisonné son mari Léon IV et d'avoir assassiné son fils Constantin VI. Devant un drame aussi spectaculaire, la tentation de peindre en noir et blanc était inévitable, et déjà les Vies de Saints autant que les chroniqueurs doivent être relus en estompant les traits de rhétorique *pro* ou *contra*. C'est le mérite de P. S. de conduire le lecteur avec beaucoup de prudence dans le dédale des sources les plus variées. Au passage, l'auteur explicite clairement sa méthode: ne négliger aucune sorte de source et choisir la solution qui n'entre en contradiction avec aucune d'entre elles (p. 147-148 et 318). Arrivé à ce point de l'interprétation, P. S. se met en quelque sorte dans la peau des protagonistes principaux et envisage toutes les réactions possibles au plan psychologique en fonction des circonstances. On sait qu'Irène avait d'abord tenté d'offrir à son fils Rotrud/Eruthrô, la fille de Charlemagne, en mariage, mais ce projet échoua, soit que Charlemagne l'ait refusé (p. 168, note 502), soit qu'Irène l'ait repoussé (p. 514, note 126). De toute manière, ce premier échec d'un rapprochement des deux parties de l'empire a pour cause première le refuge d'Arichis, roi de Bénévent, auprès des Byzantins. Les prétentions franques pouvaient s'étendre jusqu'à la Sicile. La psychologie des trois principaux

intéressés, Charlemagne, Irène et le pape Hadrien est longuement examinée p. 163-170. Le pouvoir effectif de Constantin à partir de seize ans, son mariage avec Maria, puis avec Theodote, constituent une parenthèse. Mais le mariage de la sœur de Théodote avec Grimuald montre que la politique de rapprochement n'est pas évacuée. Au terme du règne de Constantin VI, le même triangle, Charlemagne, Irène et le pape Léon, refait surface. P. S. interprète la fameuse phrase d'Eginard sur le mécontentement de Charlemagne au moment de l'onction impériale le 25 décembre 800 à Rome en soulignant que l'acclamation impériale aura omis de citer Irène (p. 362). C'est ainsi le pape Léon qui récupère en quelque sorte à son profit un héritage impérial dont les complications avec Byzance sont à prévoir. Cependant, si des négociations de mariage ont même pu s'être élaborées, la notion de femme-impératrice s'accomodant mal d'un précédant et Irène trouvant en Charlemagne le complément masculin pour l'unité de l'Empire, ne pourrait-on pas se demander si au contraire, l'invocation d'Irène lors du couronnement aurait pu irriter Charlemagne? De toute manière la guerre en Italie du Sud n'aura pas lien.

Dans nn panorama aussi vaste, on ne peut tout décrire. Donnons quelques caractères de l'ouvrage: les sciences annexes, numismatique et sigillographie, sont régulièrement renvoyés en note pour éviter de trancher le fil de l'histoire. Certaines études constituent presque des monographies en elles-mêmes: par exemple l'analyse des signes de la passation du pouvoir à Byzance depuis l'origine (p. 334-349). La note 90, p. 606-619, démontre que Léon V a consciemment reproduit au IXe siècle le geste de son aïeul Léon III en 726, en substitnant à une icône du Christ à la porte Chalkè la seule image de la croix. Mais s'il est un cheval de bataille que P. S. enfourche avec fougue, c'est contre la thèse qui tend à opposer à la Grèce orthodoxe, iconodule et maritime d'Irène l'Athénienne, une Constantinople continentale et iconoclaste de Constantin VI. En annexe, P.S. s'emploie à dépister la formation de ces vues aussi haut qu'il se peut, jusque dans les grandes histoires générales de Heisenberg, Rubin ou Toynbee (p. 829, note 44). Non sans humour, il retrace en quelques lignes le roman de Paul Adam sur Irène (p. 824-825, note 6). A vrai dire, l'ouvrage de S. Stein (annoncé p. 543, note 269) illustre avec éloquence l'importance spécifiquement théologiqne de l'iconoclasme; on aimerait cependant savoir à quoi répond exactement la révolte de 726 en Grèce et dans les Cyclades, s'il faut admettre qu'elle a lien en pleine indépendance de l'initiative de Léon III.

On retiendra de cette étude qu'une réhabilitation d'Irène (p. 383) est peut-être nécessaire, et que dans des Vies de Saints, Constantin VI est mis en enfer par des iconoclastes (p. 386). Bien des clichés sont à revoir. Ceux qui touchent au sacre de Charlemagne, envisagé d'un point de vue trop isolé de Byzance, ne sont pas moins incrustés dans l'historiographie superficielle. Ensemble D. Stein et P. Speck écrivent à l'histoire du Bas-Empire d'E. Stein une suite digne de cette synthèse mémorable. C'est un signe des temps, oublieux

de l'histoire, que des ouvrages de cette envergure doivent aujourd'hui être imprimés en dactylographie.

M. VAN ESBROECK S.J.

Dietrich STEIN, *Die Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts*, « Miscellanea Byzantina Monacensia » 25, Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität, München 1980, 15×21, x-306 pp. et 38 pl.

Menée avec une rigueur remarquable, l'étude de D. Stein est de celles qui modifient les perspectives généralement admises. Il y a tout d'abord une découverte fort importante et qui emporte la conviction: la lettre attribuée au Pape Grégoire II et adressée à Germain de Constantinople, généralement située dans les années 726-730, est restituée ici au pape Zacharie qui l'adresse au patriarche Anastase de Constantinople en 743, à la faveur dn conflit dans lequel Artabasdos évinça un moment dans la capitale son jeune beau-frère Constantin V, non sans se prononcer ouvertement pour les images, au moins celles du Christ et de la Vierge. Le succès nltérieur et définitif de Constantin V a relégué cet épisode dans les oubliettes de l'histoire, et l'intérêt du document pontifical pour les iconophiles a poussé les usagers à reporter à l'époque de Grégoire II et de Germain une attribution trop compromettante. Le texte a abouti dans les papiers du concile de 787 avec la correspondance de Germain.

Cette thèse vraiment nouvelle est solidement étayée sur l'étude des formules initiales et finales de la chancellerie de Zacharie autant que sur le contexte historique tont entier des années 726 à 746. L'auteur soumet à une analyse systématique les lettres du patriarche Germain à Jean de Synada, à Constantin de Nakoleia et à Thomas de Claudiopolis (au Nord de la Galatie et non en Isaurie comme l'observait déjà I. D. Andreev dans *Bogoslovskij Vestnik*, t. 6 [juin 1897], p. 308 ou d'Honoriade comme le démontre D. S. p. 35, contre L. Lamza et St. Gero). Il résulte de cette analyse que, contrairement aux thèses d'Ostrogorsky, C. Mango et St. Gero, on ne peut parler d'un *parti* iconoclaste avant 726, ni d'une rénnion des chefs de partis Constantin et Thomas à cette date à Constantinople: Andreev, que citait Ostrogorsky et que D. S. n'a pu atteindre, basait son argnmentation sur le fait que l'autorité civile n'avait pas encore pris parti au moment où Germain s'adresse à Thomas de Claudiopolis. A fortiori, l'expédition de 727 « organisée par Grégoire II » contre les rebelles, comme l'écrivaient Andreev et avant lui K. Paparigopoulos, s'avère-t-elle dénuée de tout fondement. Cet épisode militaire n'a rien à voir avec le début de la querelle iconoclaste.

L'éclairage de la phase initiale de l'iconoclasme prend chez D. S. une couleur entièrement nouvelle: à la suite de l'éruption vol-

canique au nord de la Crête, interprétée comme une réprobation divine, Léon III prend l'initiative de remplacer à la porte Chalkè l'image du Christ par celle de la croix, relayant l'idolâtrie des icônes par le symbole constitutif de la conversion de Constantin: ce geste est intérprété par Germain lui-même comme un argument pour les icônes, avant 730. Le bois de la croix sert en quelque sorte de passerelle pour justifier le bois des icônes. Même le décret de 730, inscrit par F. Dölger dans les *Regestes*, n'a peut-être pas existé: il résulte simplement du rapprochement de sources qui n'en parlent pas explicitement. C'est simplement l'année de la démission du vieux patriarche, qui ne veut pas engager l'Église dans une thèse d'origine impériale.

Il n'est pas possible de développer dans le cadre d'un compte-rendu tous les points d'une étude aussi intéressante: le lecteur devra se l'acquérir. Il nous paraît cependant qu'une qualité majeure des dons d'historien de D. S. réside dans la justesse avec laquelle il distingue la portée d'nn témoignage d'après la nature de la source. La chronique de Théophane relève d'un genre littéraire aussi délicat à manier que celle de Jean Malalas. Les « historiettes » frappantes s'y insèrent comme des images dans une bande dessinée, et le recul du temps force les traits du passé en y projetant l'intensité ultérieure des oppositions doctrinales et politiques. Avec une délicatesse habile, D. S. presse et dépouille de leur habit hagiographique les épisodes de la chronique, tout autant que ceux de la Vie d'Étienne le Jeune. Parmi les lieux communs auquel cette étude ferme sans doute définitivement la porte, on notera la connexion avec le judaïsme et l'Islâm, les influences orientales et le foyer d'Isaurie. L'iconoclasme naît d'une difficulté exégétique sur l'idolâtrie et de la conjonction fortuite avec l'initiative personnelle de Léon III, lui-même peut-être sous l'influence de ses origines orientales. Ce n'est que plus tard que les partis donneront à ces humbles débuts l'amplification épique du chroniqueur.

Ajoutons enfin que l'auteur édite et analyse pour la première fois une petite profession de foi attribuée à Germain de Constantinople et glissée à l'intérieur du dossier de Germain dans le seul codex 265 du Musée Historique à Moscou, fol. 218-219. Ce document pseudépigraphe reflète une réaction iconophile dans la période entre 730 et 754. Il témoigne de ce que l'histoire a perdu sans doute bien d'autres documents similaires dans l'amnésie générale qu'accumule le temps destructeur.

Dernier procédé fort agréable: les pièces analysées sont reproduites en xérographie très lisible dans les planches qui ferment le livre. On n'est donc pas obligé de déplacer les lourds volumes de Mansi pour s'offrir le texte grec discuté dans l'étude, ni même de voyager à Moscou pour apprécier les contours de la minuscule studite de la profession de foi attribuée à Germain.

M. van Esbroeck S.J.

Liturgica

Fundamental Problems of Early Slavic Music and Poetry, ed. by Christian Hannick, « Studies on the Fragmenta Chilandarica Palaeoslavica » II, Monumenta Musicae Byzantinae, Subsidia, vol. VI, Copenhagen, Munksgaard 1978, pp. 257.

Publié sous les auspices de l'Union académique internationale, le présent volume remplit une promesse faite jadis par C. Høeg dans l'avant-propos de la publication par Roman Jakobson du *Sticherarion* Chilandari 307 en 1957. Les index annoncés pour les deux éditions phototypiques de ce *Sticherarion* et de l'*Hirmologium* Chilandari 308 voient ici le jour sous une forme légèrement plus complexe que ne l'avait supputé C. Høeg voici quinze ans et plus. C'est que les progrès réalisés depuis ont montré que, d'une part, les deux manuscrits possèdent des fragments dispersés, et que la variété du répertoire musical liturgique ne se laisse pas plier aisément à un index ordinaire. La mobilité de ces hymnes et versets a provoqué le nouveau titre « Problèmes fondamentaux ». L'idée simpliste et consolante d'avoir en main l'exemplaire par excellence d'un livre liturgique doit céder la place à la recherche des influences diverses qui ont contribué à modifier constamment la forme de la prière monacale. D'ailleurs les volumes parus entre temps, en particulier ceux de Koschmieder, Raasted et de Velimirović rendent le programme prévu par Høeg moins urgent, car, du côté slave, il doublerait des données largement accessibles.

Dans ce cadre rénové, C. Hannick se livre à une recherche sur les origines de la version slave de l'*Hirmologion*, non sans dresser une utile bibliographie d'un domaine qui commence à être encombré (p. 108-120). C.H. base son étude sur le Chilandar 308 complété par les 104 fol. de Grigorović, aujourd'hui à la bibl. Lenine à Moscou, sur les deux fragments anciens de Novgorod conservés aux Archives à Moscou et publiés par Koschmieder à Munich, et sur deux mss plus récents, Vienne slave 123 et Göttingen Ash. 204 pour compléter les lacunes ouvertes dans les mss anciens. Ces cinq témoins sont confrontés à un répertoire très élargi en grec, surtout grâce à quatre hirmologes sinaïtiques. Il en ressort que les versions slaves sont doubles. La première rédaction, qui peut se rattacher à Constantin-Cyrille, s'est faite sur un modèle grec écrit (p. 87) dans l'ordre des acolouthies, mais les premiers traducteurs les auraient redisposé dans l'ordre des *Odes*, ce qui expliqueraient l'expression de la *Vita Methodii izbranymi službami* « des acolouthies choisies » (p. 84). Hypothèse séduisante, d'autant, comme l'observe l'auteur, que la tradition géorgienne, d'un siècle plus ancienne dans sa tradition manuscrite, est disposée selon l'ordre des Odes et reflète sûrement un état grec archaïque. En annexe, Ch. Hannick illustre les correspondances neu-

matiques entre le grec et le slave d'après les témoins les plus favorables (p. 89-107).

František MAREŠ publie les trois feuillets de Prague qui ont fait partie du ms. Chilandar 307, avec les planches photographiques. Arne BUGGE dresse l'index alphabétique des hymnes du même Sticherarium (p. 143-165). D. Sp. RADOJIČIĆ montre qu'un feuillet de même ms. a sans doute brûlé en 1941 à Belgrade. M. VELIMIROVIĆ dresse la concordance de l'hirmologion Grigorović qui fait partie du Chilandar 308. Kenneth LEVY se livre à une interprétation musicale de Kontakia (p. 197-210) et finalement Antonina Filonov GOVE analyse la correspondance métrique et prosodique dans l'hymne Akathiste. Comme l'observait déjà Socrate, plus on connaît d'éléments, plus il est facile d'ignorer. En hymnographie, le dernier mot n'est pas encore dit.

M. VAN ESBROECK S.J.

La Liturgie expression de la foi, Conférences Saint-Serge XXV[e] Semaine d'études liturgiques, Paris 1978. "Bibliohteca Ephemerides Liturgicae Subsidia" 16, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 1979, 378 pp.

The latest publication of the *Conférences Saint-Serge*, a meeting of Eastern and Western liturgical scholars concentrating each year on a different subject, takes up the question of the relationship between faith and worship. Most of the papers deal with various aspects of liturgical practice in relation to the content of the faith (*fides quae creditur* to use the Anselmian distinction), while others are concerned with the act of worship itself in relation to the act of faith (*fides qua creditur*).

The various contributions, following a brief introduction by one of the editors; A. M. Triacca, from Scripture through the patristic period and the practice of the several churches. There are twenty-one papers in all:

C. ANDRONIKOF, *Dogme et liturgie* (pp. 13-27);
M. ARRANZ, *Les "fêtes théologiques" du calendrier byzantin* (pp. 29-55);
B. BOBRINSKY, *Confession de foi trinitaire et consécrations baptismales et eucharistiques dans les premiers siècles* (pp. 57-67);
B. BOTTE, *La liturgie expression et gardienne de la foi. Un témoignage* (pp. 69-74);
E. BRANISTE, *Le culte byzantin comme expression de la foi orthodoxe* (pp. 75-88);
H. CAZELLES, *La liturgie confession de la foi dans l'Ancien Testament* (pp. 89-96);
E. COTHENET, *Liturgie et vie chrétienne d'après I Pierre* (pp. 97-113);
I.-H. DALMAIS, *Le "Testament du matin" et "L'enseignement des arcanes": deux antiques expressions liturgiques de la foi dans l'Église d'Éthiopie* (pp. 115-127);

P. DECLERCK, *La prière universelle expression de la foi* (pp. 129-146);
K. HRUBY, *La proclamation de l'unicité de Dieu comme actualisation du Royaume* (pp. 147-158);
P. JOUNEL, *Le culte de Marie dans la liturgie romaine renovée* (pp. 159-178);
A. KNIAZEFF, *Hymnographie byzantine et confession de foi* (pp. 179-200);
N. KOULOMZINE, *Kérygme apostolique et confession de foi* (pp. 201-212);
E. LANNE, *La confession de foi baptismale à Alexandrie et à Rome* (pp. 213-228);
N. OUSPENSKY, *Le schisme dans l'Église de Russie au XVII[e] siècle comme suite d'une collision de deux théologies* (pp. 229-253);
B. STRÖMBERG, *Création et rédemption dans la liturgie de l'Église Suédoise* (pp. 255-264);
A. M. TRIACCA, *"Fides magistra omnium credentium". Pédagogie liturgique: pédagogie "de la foi" ou "par la foi"?*
G. VIAUD, *La liturgie expression de la foi chez les Coptes d'Egypte* (pp. 311-314);
D. WEBB, *L'expression de la foi dans les hymnes de l'Office quotidien nestorien* (pp. 315-338);
N. ZEEGERS-VANDER VORST, *La notion de foi chez Théophile d'Antioche* (pp. 339-65);
E. ZELLWEGER, *Comment la foi s'exprime dans les liturgies des Églises Réformées de Suisse Alémanique* (pp. 367-378).

As is to expected in a conference of this scope some of the papers are only tenuously related to the central theme (notably that of Zeegers-Vander Vorst) and the presentation as a whole might be organized more coherently along methodological and chronological lines. In my opinion there are several contributions which make the volume most worthwhile, and they are all methodological. The first is that of Ouspensky, demonstrating the powerful impact that symbolic and theological changes had on the 17th century schism in the Russian Church. The others (DeClerck; Andronikof and Triacca) all show the dialectic between faith and liturgy, that liturgy does not merely express a noetic content of faith but is in itself an act of faith, by its very nature shaping Christian faith itself.

J. F. BALDOVIN S.J.

Patristica

Winfrid CRAMER, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie*. « Münsterische Beiträge zur Theologie » Heft 46., Aschendorff, Münster 1979, pp. 96.

Nella *Einleitung* l'A. chiarisce il suo intento di ricostruire una pneumatologia siriaca primitiva e nomina i lavori che gli hanno

aperto la strada, pur denunciando la mancanza finora di uno studio globale ed esauriente sull'argomento.

Il primo capitolo ricostruisce la pneumatologia della Bibbia siriaca. *Ruḥa* appare 129 volte nei Vangeli siriaci, dove il vocabolo greco *pneuma*, con o senza articolo, è generalmente reso con quel termine siriaco, benché *pneuma* sia tradotto talvolta con altri vocaboli e, viceversa, *ruḥa* traduca anche termini diversi da *pneuma*, come per esempio *anemos*. Dopo le considerazioni puramente filologiche, l'A. constata come, nella Bibbia siriaca, *ruḥa* designi pure un fenomeno cosmologico e come abbia tendenza ad essere personalizzato.

Il secondo capitolo studia gli apocrifi siriaci, incominciando dal *Vangelo di Tomaso*. L'A. vi trova il termine *spirito* in senso antropologico nei logia 6,29, 114. In un logion, *ruḥa* è, eccezionalmente, di genere maschile. La stessa parola ha senso trinitario nei logia 44 e 101. Quest'ultimo chiama lo Spirito Santo, madre di Cristo.

Dal *Vangelo di Tomaso*, l'A. passa agli *Atti di Tomaso*, dove *ruḥa* significa una sola volta *vento*, mentre è pure usato in senso trinitario, per esempio nelle formule liturgiche. Nel *Canto della perla* è espresso il concetto di maternità dello Spirito.

In genere, conclude l'A., negli apocrifi del ciclo di Tomaso, c'è un fondo primitivo e popolare che ne avvicina la prospettiva a quella della Bibbia.

Dopo la Bibbia e gli Apocrifi, l'A. studia Bardesane, Taziano e Afraate. Bardesane è nato 30 anni dopo Taziano, ma è più vicino di lui agli Apocrifi. Nel *Libro delle leggi dei paesi*, *ruḥa* appare solo due volte e in senso di *vento*. Invece, inni di Bardesane citati da Efrem, hanno *ruḥa* in senso cosmogonico e mitologico, oltre che in senso antropologico. La pneumatologia di Bardesane è in realtà influenzata da concezioni platoniche e stoiche.

Per Taziano, invece, il Dio cristiano si oppone nettamente al dio pagano, proprio in quanto spirito. Anche nelle creature, secondo Taziano, c'è spirito, ma diverso. Il Verbo poi è spirito da spirito.

L'A. studia il passo in cui Taziano parla di Spirito Santo e lo confronta con altri passi dove c'è la voce *spirito* e ne deduce che Taziano intende lo Spirito Santo come lo intende il N. T. Quindi l'A. paragona la pneumatologia di Taziano con quella di Bardesane. Quest'ultimo non riesce a comporre *ruḥa* con il Dio creatore della Rivelazione. Taziano invece, che distingue, a differenza degli Stoici, lo Spirito dagli spiriti, fa compiere alla teologia cristiana un passo decisivo in tema di pneumatologia. Tra i teologi del secondo secolo, non soltanto dell'ambito siriaco, Taziano è quello che dà il maggior impulso alla teologia dello Spirito Santo.

Negli scritti di Afraate, l'A. studia statisticamente l'impiego di *ruḥa*. L'aspetto materno dello Spirito Santo e una pneumatologia arcaica vengono conservati singolarmente in questo scrittore del IV secolo. Tuttavia lo spirito ha in Afraate interessanti aspetti antropologici e soteriologici.

Quello che in Adamo, prima della colpa, era lo spirito di Dio, diviene lo spirito celeste, contrapposto allo spirito animale, nell'uomo redento. Afraate riesce meglio dei suoi predecessori a combinare gli elementi della sua pneumatologia con la Bibbia. Per lui, lo Spirito ha una funzione santificatrice che non si oppone alla funzione salvifica del Figlio e, sotto questo aspetto, Afraate si avvicina a Ireneo. Tipico di Afraate è il concetto di inabitazione dello Spirito di Cristo nel cristiano.

Corredano il volumetto una buona bibliografia e degli indici analitici, biblici, patristici, di nomi e di argomenti.

L'A. ha saputo raccogliere schematicamente la sintesi succosa di un lungo lavoro di analisi. Chiunque voglia conoscere quanto i primi scrittori siriaci abbiano detto dello spirito, o voglia paragonarlo con la pneumatologia siriaca successiva, per esempio di Efrem, dovrà servirsi di questo coscienzioso lavoro.

V. Poggi S.J.

Gregoire le Grand, *Dialogues*.
Tome I, Introduction, Bibliographie et Cartes par A. de Vogüé (Sources Chrétiennes, 251), Paris 1978.
Tome II (Livres I-III), Texte critique et notes par A. de Vogüé, traduction par P. Antin (S. Ch. 260), Paris 1979.
Tome III (Livre IV), Texte critique et notes par A. de Vogüé, traduction par P. Antin, Index et Tables (S. Ch. 265), Paris 1980.

A poco più di un cinquantennio dell'edizione di U. Moricca (1924) e in attesa dell'edizione critica a cui lavora J. Mallet per il *Corpus Christianorum*, le *Sources Chrétiennes* ci propongono questa erudita edizione curata da A. de Vogüé e P. Antin. Il testo latino è stato stabilito confrontando il testo «francese» — rappresentato dall'edizione dei Mauristi del 1705 basata su manoscritti esclusivamente francesi — e quello «italiano» del Moricca, che si servì esclusivamente di manoscritti italiani. Il confronto è stato in parte esteso ad altri due manoscritti dell'area francese e ad alcune edizioni parziali, con l'appoggio della versione greca di papa Zaccaria (metà dell'VIII secolo) (t. I, p. 172-173). Fu appunto questa versione a far conoscere Gregorio Magno in Oriente, e a valergli l'appellativo di *Gregorios Dialogos* (t. I, p. 142).

Apporto principale della presente edizione è l'avere inquadrato i *Dialoghi* nel contesto storico-letterario che loro compete. Essi infatti «sono uno specimen relativamente tardivo della grande produzione agiografica inaugurata con le più antiche Passioni dei martiri, le Vite di Antonio e di Martino, la Storia dei monaci in Egitto e gli Apoftegmi» (t. I, p. 11; cf. pure p. 110 ss). Solo tenendo conto di questo preciso contesto emerge con nettezza il loro messaggio spirituale e morale. Se dunque Gregorio nel riportare fatti e miracoli

dimostra, all'occhio moderno, uno scarso senso critico, lo si deve al fatto che per lui — e per tutta la tradizione spirituale che lo ha preceduto —, più importanti dei miracoli sono l'umiltà, la preghiera, la carità e in genere la *virtù* (sulla difficoltà a tradurre il termine *uirtus* che può significare « virtù » o « prodigio » o « atto miracoloso » o « capacità di fare miracoli », cf. t. I, p. 190).

A buon diritto dunque A. de Vogüé nega il carattere « popolare » dei *Dialoghi*, e conclude che essi sono destinati « alla élite dei consacrati, notabili e gente istruita » (t. I, p. 42). Anche la strutturazione dell'opera mostra una composizione studiata fin nel numero dei capitoli e dei miracoli (t. I, p. 51-55). Due sono le caratteristiche che emergono soprattutto da questa composizione; l'intero Libro II dedicato a san Benedetto e il Libro IV, di carattere più dottrinale, interamente consacrato ai *novissimi* (escatologia). Lo spirito medievale già aleggia in queste pagine, che conservano però un grande equilibrio di toni e di prospettive dottrinali (cf. per esempio le ultime pagine sull'eucaristia). La traduzione di P. Antin è agile, spigliata e di assai piacevole lettura.

E. CATTANEO S.J.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*. Livre I. Édition critique par Adelin ROUSSEAU et Louis DOUTRELEAU S.J. Tome I: *Introduction, Notes justificatives, Tables*, « Sources Chrétiennes » 263, Éditions du Cerf, Paris 1979. - Tome II: *Texte et Traduction*, « Sources Chrétiennes » 264, Éditions du Cerf, Paris 1979.

The history of *Source Chrétienne's* critical edition of the Contra Haereses by Irenaeus of Lyons is a saga which began in 1965 with the publication, in two volumes, of book IV (S.C., 100); since that time book V (S.C., 152-153: 1969) and book III (S.C., 210-211: 1974) have also appeared; with the advent of book I, the end of this massive and important task is in sight, and the two editors are to be congratulated for the skill and determination with which they have carried on the project. The format of the introductory volume has been consistently the same, although each succeeding volume has made its own particular contribution to the knowledge previously accumulated.

Certain basic material on the Latin manuscript tradition is the same for all books, and therefore these new volumes have an intimate relationship with all the earlier ones. The new feature here, under the Latin tradition, is the study of the translation with a view to grammar (especially morphology and the influence of Greek), orthography, and palaeography, concluding with critical comments on several manuscripts and earlier editions. The section on Greek fragments deals with problems peculiar to the text of this book, as do the chapters on Armenian and Syriac fragments. Chapter V

outlines the scope and contents of the book by paraphrasing the words of Irenaeus himself; a certain objective clarity is thus achieved, without the intrusion of the editor's personal interpretation. The *notes justificatives* are copious and useful for an understanding of the text and translation, and for providing further references to related literature. There are three appendices on textual questions, and finally indices of scripture, manuscripts cited, and Greek words. The latter is particularly useful to students of Irenaeus and to patristic scholars in general. The text and critical apparatus are clear and easy to use, and the translation provides an interpretation of a text which is often enigmatic. These volumes enhance our understanding of Irenaeus and his work, insofar as the text of the latter is accessible. The publication of book II, and possibly of some type of comprehensive index, will be a noteworthy event in the world of patristic studies.

G. H. ETTLINGER S.J.

Anastasios KALLIS, *Der Mensch im Kosmos*. Das Weltbild Nemesios' von Emesa, « Münsterische Beiträge zur Theologie » Heft 43. Aschendorff, Münster Westfalen 1978, pp. 192.

Lo scritto *La natura dell'uomo*, composto in greco nel secolo IV, dal vescovo Nemesio di Emesa, tradotto in siriaco e in arabo nell'antichità e due volte in latino medievale, edito nel secolo scorso da MATTHAEI e da HOLZINGER, è stato studiato più volte in epoca recente. Tuttavia non si era stati finora oggettivi con tale scritto e con il suo autore.

E. SKARD aveva giudicato Nemesio un semplice compilatore senza originalità. W. W. JAEGER ne aveva proclamato i limiti riducendolo a portavoce di Posidonio. Altri avevano rimproverato a Nemesio di aver mescolato insieme, indiscriminatamente, pensiero platonico, stoico, neoplatonico e aristotelico.

In realtà, dimostra KALLIS in questo studio, Nemesio non era un semplice compilatore senza originalità. Analizzando accuratamente l'operetta di Nemesio, con adeguata padronanza del contesto in cui Nemesio scrive, KALLIS ricostruisce al vivo l'immagine di un vescovo che, sul finire del quarto secolo, ai confini orientali dell'Impero Bizantino, realizza una sintesi fra filosofia greca e pensiero cristiano, producendo il primo compendio di antropologia filosofica cristiana.

L'A. non pretende esaurire tutte le questioni connesse con lo scritto di Nemesio ma, come precisa nella *Einleitung*, si limita a studiare alcuni punti, sufficienti a riabilitare Nemesio e a valorizzarne il contributo nella storia del pensiero cristiano.

Accenniamo ad alcuni temi trattati dal KALLIS. Il primo è quello degli elementi che costituiscono il cosmo. Il secondo è quello del-

l'armonia che regna nel cosmo stesso. E a questo proposito non si può dire che Nemesio, con la dottrina del *syndesmos* e dei gradi, riferisca pedestremente il pensiero di Posidonio. In Nemesio c'è addirittura una concezione del salto qualitativo che precorre in qualche modo la filosofia di BOUTROUX. Nemesio vuole acclimatare il concetto di *syndesmos* nella dogmatica cristiana. L'uomo valorizza la sua natura in quanto si comporta da vero *methorios*. In tal modo, tra la sua duplice potenzialità, mortale e immortale, sceglie quella immortale.

Nemesio ha anche una sua teoria della cultura, che non si identifica con quella di Posidonio. Non c'è, per esempio, in Nemesio la concezione della cultura come imitazione della natura, tipica di Posidonio. Quanto alla teleologia o finalismo, Nemesio si chiede se ogni ente abbia in sé lo scopo della propria esistenza e conclude che l'uomo è il fine del creato, a lui inferiore. L'uomo è il microcosmo nel quale si rispecchia il macrocosmo. L'uomo, pur partecipando del mondo sensibile, può contemplare Dio ed essere sua dimora.

Nemesio dimostra come sia errato circoscrivere l'antropologia cristiana nei limiti della peccabilità dell'uomo. Nemesio ha accenti magnanimi, per lo meno come quelli di Sofocle, quando canta la grandezza e la dignità dell'uomo.

Per Nemesio, l'unità del macrocosmo deve avere corrispondenza nell'unità del microcosmo, cioè dell'anima e del corpo dell'uomo. Anche in questo campo Nemesio fa le sue scelte. Scarta la teoria stoica della *mixis*, come incapace di spiegare l'unità dell'uomo.

È cauto nei confronti del neoplatonismo che sostituisce il monismo al dualismo platonico. Per lui l'anima è, aristotelicamente, un *perpetuum mobile*, non entelechia del corpo, né generata dal corpo. Eppure, formulando l'unità corpo-anima quale effetto della potenza unitiva dell'anima, Nemesio integra il principio d'unità di Ammonio Sacca e la concezione plotiniana. Confrontato con il neoplatonismo e con l'origenismo, Nemesio riesce a comporre due realtà apparentemente discordi: asserisce, da una parte, la sostanzialità autonoma dell'anima; dall'altra, professa fermamente l'unità organica dell'anima con il corpo. Sono due punti fermi di questa antichissima eppure ammirevole antropologia cristiana di Nemesio che il KALLIS scopre e ripropone.

Questo lavoro, che rinnova gli studi su Nemesio, appartiene alla serie di ricerche atte a valorizzare l'apporto filosofico, originale, dei Padri. Forse, per riabilitare Nemesio, l'A. avrebbe potuto sottolineare anche la fortuna di Nemesio in alcune letterature dell'Oriente Cristiano. Egli cita il lavoro di KLINGE nella bibliografia e in una nota, ma oltre che nell'ambito siriaco, doveva citare anche l'influsso di Nemesio sulla letteratura araba cristiana. Cfr. CPG, II, n. 3550; SAMIR Kh., *A propos du volume II de CPG*, OCP 43 (1977) 182-197, 189.

V. POGGI S.J.

ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse*. Nouvelle édition. Introduction de Henri DE LUBAC S.J. et Louis DOUTRELEAU S.J. Texte latin, traduction et notes de Louis DOUTRELEAU, «Sources Chrétiennes» 7 bis, Éditions du Cerf, Paris 1976.

ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*. Tome III (Livre XIII). Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cecile BLANC «Sources Chrétiennes» 222, Éditions du Cerf, Paris 1975.

ORIGÈNE, *Contre Celse*. Tome V. Introduction générale, tables et index par Marcel BORRET S.J. «Sources Chrétiennes» 227, Éditions du Cerf, Paris 1976.

The second edition of Origen's homilies on Genesis is in fact a new edition. The introduction has been rewritten by Doutreleau, while de Lubac has added an extra section on the importance of the homilies and of Origen himself. There is now an appendix, and the brief index of the original version has been supplanted by three full indices: one of scriptural references, another of proper names, and an analytical index which renders the major topics of the homilies more readily accessible. The major change, however, affects Origen himself, for the Latin text has been printed here (it was lacking in the first edition), and the French translation has been completely revised.

The two other volumes under consideration here are continuations of earlier work, and therefore presuppose material from the previously printed introductions. Volume III of Origen's Commentary on St. John follows *S.C.*, 120 (books I-V: 1966) and *S.C.*, 157 (books VI and X: 1970), since books XI-XII of Origen's work have been lost. The editor briefly discusses the gospel passages treated in book XIII, adds a supplementary bibliography, and presents a schematic analysis of the book's contents. The text and translation follow, preceded by a list of variants from the text of Preuschen, on which this edition is based. In a section labelled «*Excursus*» the author analyzes in detail a dozen specific passages and terms. One hopes that more of the text of this work by the youthful Origen will appear soon, especially since none of the volumes published thus far contain indices of any type; a set of comprehensive indices will presumably be found in the final volume, which therefore becomes all the more desirable.

The final volume of Borret's edition of Origen's *Contra Celsum* completes the plan which he sketched at the outset of the first volume (*S.C.*, 132, p. 7), for it includes both a general introduction and a series of tables which comprise more than half of the volume. The first part of the introduction treats of the pagan criticism embodied in the "True Discourse" by Celsus. The text and title of the work are discussed briefly, and the editor then analyzes at length the structure and contents of the "Discourse", insofar as these can be reconstructed from Origen's response; in the course of this discussion and in the summary on pp. 118-121, it becomes clear that the

arguments of Celsus were logical and coherent in terms of his own presuppositions and understanding of Christianity. A chapter on the author of the "True Discourse" also deals with his philosophy, and with the date (A.D. 176-180) and place (Rome or Alexandria) of composition. A critical bibliography and an appendix on the sources and influence of the "True Discourse" provide an in-depth view of the literature and scholarly opinion on Celsus and his work. The second, shorter part of the introduction speaks of Origen's reponse and his apologetic methodology, including his use of allegory; the editor restricts himself to an analysis of Origen's text, and concludes that, in the end, one finds that Origen's apologetic consists in a positive explanation of the faith (p. 246). The indices are comprehensive and most useful; they list references to scripture, to Jewish and Christian authors, and to pagan authors. There is a full index of proper names, and a long *Index verborum graecorum* (pp. 350-521).

These three volumes exemplify the contribution of the *Sources Chrétiennes* editions to the knowledge and understanding of the sources of Christian thought, i.e., works written during the patristic period (although some volumes have moved into later eras). The individual editors, e.g., Borret, often take no clear stand on controverted issues or interpretations, and it is this objective presentation of the primary text which is of special value. Perfect objectivity may be an impossible ideal, but these particular volumes represent a rather desirable state of reality. For the same reason, this reviewer has emphasized the existence and utility of the various indices found in these editions (or, in the case of the Commentary on St. John, still to be appended). Superficial forays into a text are no substitute for a serious reading of the whole; but the benefits of the latter process can be enhanced and integrated through the supplementary study of specific passages made possible, or at least facilitated, by full and usable indices. *Sources Chrétiennes* is approaching volume 300 and a high standard of quality is still being achieved.

G. H. ETTLINGER S.J.

Theologica

Drei Wege zu dem einen Gott, Glaubenserfahrung in den monotheistischen Religionen, Herausgegeben von Abdoldjavad FALATURI, Jakob J. PETUCHOWSKI und Walter STROLZ, Mit Beitragen von Hasan ASKARI, Michael BROCKE, Wilhelm DANTINE, Abdoldjavad FALATURI, Albert H. FRIEDLANDER, Richard FRIEDLI, Erwin GRAEF, Heinrich GROSS, Franz MUSSNER, Engelbert MVENG, Jakob J. PETUCHOWSKI, Michael WINTER, « Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica » Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1976, pp. 248.

Nell'Introduzione (pp. 7-10) uno dei curatori, il musulmano Abdoldjavad FALATURI traccia le origini della pubblicazione, frutto

di un incontro fra docenti universitari ebrei, cristiani e musulmani, organizzato dalla fondazione *Oratio Dominica*, a Freiburg i.Br.

Il primo contributo, di Heinrich GROSS, sulla polarità dell'esperienza religiosa nel profetismo israelita (pp. 11-32) afferma del Dio di Israele quello che Agostino dice del Dio dei Cristiani e una sura coranica di Allah.

Il secondo studio, del rabbino Albert H. FRIEDLANDER, sull'atemporalità della Torah e sul suo inserimento nella storia (pp. 33-44) ricorda che « la storia sacra giudaica non è *historia*, ma *toledot* » (p. 40) e che « lo sviluppo dinamico della Parola, attraverso tutte le generazioni, è l'esperienza di fede di Israele, sempre rinnovantesi » (p. 41).

Quindi il musulmano FALATURI si pone la domanda di come sia possibile un'esperienza di Dio nell'Islam, con tutto il suo purissimo monoteismo (pp. 45-59). L'apparente contraddizione è risolta: Allah è luce che illumina chi vuole (p. 49).

L'ebreo Jakob PETUCHOWSKI tratta della rivelazione divina secondo l'odierno Ebraismo (pp. 61-74). Ne risulta che pure tra gli Ebrei contemporanei, come presso gli esegeti cristiani, decade la moda di un certo razionalismo smitizzante.

Lo studio seguente, di Michael BROCKE, sull'imitazione di Dio nell'Ebraismo (pp. 75-102) vuole spiegare come possa conciliarsi l'imitabilità di Dio da parte dell'uomo con l'abisso di distanza che c'è tra l'uomo e Dio. Sono gli attributi, le vie, i nomi di Dio che permettono questa conciliazione.

Franz MUSSNER scrive su Gesù Cristo, Figlio di Dio (pp. 103-116). La filiazione divina non si esaurisce nel profetismo, da cui differisce. Tuttavia, perde molto del suo « scandalo » nella prospettiva del profetismo stesso.

Uno studio sulla virtù della speranza nell'Islam (pp. 117-140) è postumo, essendo morto nel frattempo il suo autore, Erwin GRAEF. È ricco di citazioni non solo coraniche ma teologali e spiritualistiche musulmane.

Il contributo di Michael WINTER sull'istruzione religiosa nello Islam moderno (pp. 141-161) pur sembrando esulare dal contesto, ci ha molto interessato. Studia i manuali scolastici di istruzione religiosa di vari stati musulmani, *de iure et de facto*, dalla Giordania alla Turchia. Cita un articolo di Olivier CARRÉ, ma non sembra conoscerne un altro dello stesso Carré. Ignora anche il dossier ciclostilato, *Le jeune musulman et la religion d'après les manuels scolaires d'instruction religieuse musulmane*, che il Padre JOMIER e un gruppo di collaboratori hanno pubblicato al Cairo alla fine del 1972.

Il problema del rapporto fra continuità e conflitti all'interno della tradizione monoteista è affrontato dal musulmano Hasan ASKARI (pp. 162-188). L'Islam partecipa della rivoluzione avvenuta nel passaggio da *monolatria* a monoteismo, scrive Askari. Ma la perfetta convergenza che si realizza nell'Islam tra metafisica, escatologia e sociologia abolisce i conflitti all'interno della propria tradizione monoteista.

Wilhelm DANTINE esamina la funzione profetica della odierna fede cristiana (pp. 189-206) e fa considerazioni che ricordano e completano il saggio di MUSSNER, quando scrive che anche il profetismo ha tutta la sua rilevanza nei confronti del Cristo.

Engelbert MVENG, gesuita camerunese, studia il contributo dell'Africa alla riscoperta dell'universalismo della Bibbia e del Corano (pp. 207-217). L'Africa deve assolutamente leggere la Bibbia e il Corano con occhi e con spirito africani. E le due religioni non possono non raccogliere tale legittima sfida dell'Africa.

L'ultimo articolo, di Richard FRIEDLI, sulla responsabilità mondiale delle religioni rivelate (pp. 218-245) studia tali religioni rispetto all'impegno sociale nei confronti della pace mondiale, della fratellanza e dell'universalismo. Ebraismo, Cristianesimo e Islam possono anzi formare dei gruppi di pressione in favore del miglioramento dei rapporti sociali.

Il volume, non recentissimo e già seguito da altri su incontri consimili organizzati dalla stessa fondazione *Oratio Dominica*, offre un utile esempio di efficace dialogo interreligioso.

V. POGGI S.J.

Pavel EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*. Prefazione di Olivier CLEMENT, Jaca Book Edizioni, Milano 1980, pp. 287.

La collection Jaca Book se plait à publier en traduction — fut-ce avec quelque retard — des ouvrages théologiques de renom. L'ouvrage présent du regretté théologien orthodoxe parut en français en 1958.

Dans cette œuvre touffue qui reprend plusieurs thèmes déjà esquissés dans son volume « L'othodoxie » (Ortodossia), l'A. cherche à valoriser le rôle de la femme dans l'histoire du salut.

Se fut-il contenté de mettre en lumière la complémentarité de l'homme et de la femme, créés conjointement à l'image de Dieu, selon la Genèse, comme dans sa première partie « l'anthropologie chrétienne », il eût fait œuvre utile. Mais il prétend aller plus loin. Il cherche à établir que la femme est par excellence l'être religieux, ou, comme il le dit « le principe religieux de la nature humaine » (p. 138). A vrai dire, pour le prouver, il s'appuie davantage sur des arguments empruntés à la psychologie des profondeurs de Jung que sur l'Ecriture sainte. Tous ses arguments ne convaincront pas des lecteurs critiques, entre autres celui qui veut montrer la précellence de la femme sur le fait que l'homme est fait pour *agir*, la femme pour *être* (or, l'*esse* est, selon lui, la catégorie religieuse par excellence, p. 187). Néanmoins, l'A. sait dénoncer, à l'occasion, les excès du féminisme contemporain et il refuse à la femme, selon la tradition orthodoxe, l'accès au sacerdoce ministériel, lui réservant; comme à la Vierge Marie (la Theotokos), son archétype, le sacerdoce royal.

Toutefois, en dépit de ces aspects contestables, l'ouvrage ne manque pas d'intérêt. L'A., très au courant de la patristique et bien au fait de la littérature moderne, nous offre un florilège abondant de textes liturgiques et patristiques, de même qu'il soumet à une critique serrée les vues d'une Simone de Beauvoir dans le « deuxième sexe » et d'autres écrivains qui ont voulu ravaler la femme à sa fonction biologique ou érotique. En ce sens, cet ouvrage constitue un excellent antidote contre les vues outrancières de l'hédonisme contemporain.

G. DEJAIFVE S.J.

Charles GARTON and Leendert G. WESTERINK, *Theophylactus Simocates on Predestined Terms of Life*. Greek Text and English Translation. Buffalo, New York, State University, Department of Classics, 1978, pp. XV-42. Id., *Germanos on Predestined Terms of Life*. Greek Text and English Translation., Ibid., 1979, pp. XXIX-82, « Arethusa Monographs » VI et VII.

Le petit ouvrage de Theophylacte Simocatta, mieux connu par son *Histoire*, n'a été édité pour la première fois qu'en 1910 à Moscou. Le même texte fut imprimé sous le nom de Psellos en 1958 à partir d'un ms. de Holkham. L. G. Westerink l'édita quant à lui en 1971 à partir d'un codex hiérosolymitain, et finalement P. Moraux en découvrit le début à Paris et Patmos. Tous les témoins sont ici soigneusement collationés sur les microfilms et traduits par Ch. Garton. Le genre littéraire de Théophylacte remonte directement à l'art du dialogue à la manière de Platon. Ce genre un peu emprunté n'en contient pas moins une verve souvent plaisante. Les adversaires antinomiques Theognoste et Theophraste sont appelés à la modération par Evangelos et Theopemptos. L'usage de l'Écriture atteint dans ce petit ouvrage un niveau presque acrobatique. Notons p. 16,7 que l'accent choisi pour τριττός ne répond pas à la traduction vis-à-vis. P. 26,5, un accent manque sur ἐπιστρέφης. Nous n'avons pas trouvé d'autre défaut.

Le genre littéraire des spéculations sur la prédestination n'est pas mort quand, plus d'un siècle après, le patriarche Germain, sans doute dans la retraite de Platanion, écrit sur le même thème un dialogue après 730. Le cadre en est très différent. Il s'appuie sur les *erôtapokriseis* dont Basile est le protagoniste le plus courant. La spéculation y baigne toute entière dans le courant de la grande patristique grecque. Notons l'intéressante référence à l'homélie de Basile sur Ste Julitte comme « deuxième discours sur l'Eucharistie », p. 18, 22. Avant d'entrer dans la P.G., t. 98, 87-132 par l'intermédiaire d'A. Mai, le texte le plus complet avait paru dans les *Amphilochia* de S. K. Oikonomos à Athènes en 1858. Il va sans dire qu'ici, le texte est établi sur les cinq témoins mss; non sans reproduire l'apprécia-

tion de Photius qui apparaît en note marginale dans trois témoins (p. XXVIII). Les auteurs ont identifié les réminiscences patristiques avec le plus grand soin. Athanase et Basile s'y taillent la part du lion. On ne peut que souhaiter que d'autres textes viennent s'adjoindre à cette collection d'excellente tenue.

M. VAN ESBROECK S.J.

John NAVONE, *The Jesus Story: Our Life as Story in Christ*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1979, pp. XII+244.

This book is the fruit of over ten years of research which has led the author together with other Americans like John Dunne, Stanley Hauerwas, John Haught and Michael Novak, to uncover progressively the implications and significance of story as it presents itself in literature, in our self-understanding, and in every dimension of human life.

Fundamental to human experience is its narrative quality, which suggests that reality reveals itself as basically comprehensible and is not ultimately absurd. This is the insight on which Navone's analysis of story is founded. Man as an historical being knows himself as he truly is through the stories he hears about himself and in the stories he recounts about himself. In our stories we make sense of our experiences, articulate our hopes for the future and express the values which we hold most dearly. As Navone affirms: "Everyone has some vision or other of God (ultimate reality), world, man and salvation which he attains in the concreteness of experience and, in turn, irradiates at every level of his being. Vision permeates our thoughts, desires, interests, ideals, imagination, feelings and body language; it is our worldview, our sense of life, our basic orientation towards reality".

Of particular interest are part II and part III. In part II Navone deals with travel stories, which he calls "the Bible's preferred kind of story". Chapter 6 describes the basic structure of biblical travel stories: the journey from a situation of homelessness to home, inspired by the Spirit of God and sustained by faith, hope and love. In the jonrney the pilgrim grows in spiritual maturity if he has the fortitude necessary to meet the challenge of the journey. Chapters 7-8 deal with the language and phenomenology of travel stories and chapter 9 discusses the medieval allegories as travel stories devised to express the growth of man in spiritual comprehension.

Both the biblical travel story and medieval allegory were devised to express the process of spiritual enlightenment in men's lives. As Navone puts it, "both offer their readers a kind of spiritual exercise that enables them to participate in a process of psychic redemption". The whole force of Navone's argument is to show the concept of "travel story" as an anthropological structure which is basic to

human reality as such. It is because of this that "travel stories" of religious experience can speak to man at such a deep level of his being.

In part III Navone unfolds the meaning, for the Christian, of what he has established in part II. This, in fact, is the richest part of the book, since the great pillars of Christian belief are re-expressed in a startlingly new and yet thoroughly authentic way. Thus Navone can say, for example, "The many stories which Jesus told, like his entire life story, invite us to put the whole of ourselves into his image of, and feeling for, ourselves, others, the world, and God, and to make the content of that image his own. We are invited to share the same dynamic orientation that was Jesus' way of imagining and experiencing the world, retelling the truth of his story by re-imagining and re-experiencing it in his way. We are invited to accept his story as the structure or context for our faith's imaging and experiencing the stage of life as we move through the finite, the definite and the detailed in quest of our true story". And "The certitude of Christian hope is a sure tendency towards our true story. It involves the tension of an anticipated initial possession of our true story and a confident waiting for the gift of its final realisation".

Navone's theology of story is an attempt to uncover signs of the sacred in the secular. It is founded on the insight that "grace builds *in* nature" and that men are involved in a grace-filled world and are necessarily answering or resisting the call of God no matter how implicitly it is experienced.

The value of this particular approach to theologising is that it deals with a universal dimension of human reality: man's narrative consciousness. This is a structure which is so fundamental to man that it encompasses all the modes by which he makes sense of his life and is thus able to live in an ordered and hope-filled way — poetry, drama, literature, religion.

The theology of story is also "theology" in the specific (we might say, dogmatic) sense, in that Christianity is an historically revealed and historically based religion. It claims to provide us with our "authentic story" — the authentic meaning of our lives — and consequently to be the norm and paradigm of all our attempts to "tell our story" (literature, myth, drama, poetry). Christianity claims that it provides *the* "hermeneutic key" which can unlock the meaning of mankind's aspirations, fear and desires. But because every person has a story to tell, the theologian is first a story-listener, an affirmer: only then does he become a story-teller, a revealer.

The work of John Navone provides the foundations for a new approach to Christian anthropology. Such an approach would be more relevant to our contemporary way of thinking and more open to the dialogue with the world which Vatican II encouraged. Such an anthropology claims to present man's "authentic" life-story, the authentic way of being human (lived paradigmatically by Jesus Christ and individually "represented" by each of his followers).

In this way a whole new approach to dialogue could be opened up.

Navone's work is one of many signs that Christianity can still be presented in a contemporary and meaningful way. It is difficult to think of other theological disciplines where fidelity to the Christian faith has been made so relevant.

R. PEEVEY

Anders NYGREN, *Sinn und Methode*. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie. Übers. aus d. Schwed. von Gerhard KLOSE. Mit e. Vorw. von Ulrich ASENDORF, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1979, 478 S.

L'ouvrage de N. qui propose une meilleure définition des limites entre la philosophie et la théologie se distingue par une clarté et une rigueur dès ses premières pages.

Dans l'Introduction l'A. présente le problème et donne ensuite un aperçu de son examen qui suivra dans les 11 chapitres. Cet aperçu, une sorte de plan, devrait permettre au lecteur de mieux s'orienter dans l'étude des nombreuses questions qu'il trouvera dans ce chef-d'œuvre véritablement précurseur.

La première question posée par l'A. concerne la nature et le caractère scientifique de la philosophie de la religion. Pour y répondre il s'aperçoit qu'il doit avoir une notion plus claire de ce qu'est la philosophie tout court. Selon N., il y a toujours eu deux tendences de la philosophie: une – métaphysique, et l'autre – scientifique. A son avis la métaphysique n'est pas une science et cela devrait être évident pour qui remonte aux temps de l'émancipation des sciences par rapport à la philosophie. L'A. accorde à la métaphysique le statut de la « poésie des concepts ». Cela lui permet d'accepter un certain sens de la philosophie métaphysique, même celle de Platon, sans la considérer pour autant comme une science. Comme la poésie, dit-il, la philosophie métaphysique n'est pas privée de sens mais on ne saurait en discuter scientifiquement.

La philosophie ne devrait pourtant pas renoncer à l'ambition d'avoir le statut scientifique. A la différence des autres sciences elle n'a pas de sujet propre qui lui soit reservé. Elle a cependant des questions à poser à toute autre science et ces questions lui sont specifiques. En adressant ses questions aux différentes sciences elle devrait respecter leurs présuppositions formelles en se bornant à une analyse rigoureuse du caractère scientifique de ces dernières. La métaphysique n'aurait pas su se limiter à l'examen des présuppositions fondamentales propres à chaque branche de la science et aurait commis l'erreur de lui avoir imposé ses propres structures.

La philosophie scientifique a donc pour objet l'analyse du sens, des présuppositions, des catégories des autres sciences.

A ce point de son investigation N. aborde le problème de ce qu'est la science. Il constate la difficulté voire l'impossibilité de la définir et se contente de déclarer qu'il y a quelque chose qui ne peut pas manquer à la science et quelque chose qui, par contre, ne devrait pas y trouver de place. Cette condition indispensable à toute science et à la science comme telle c'est, selon lui, la possibilité de l'argumentation objective.

Après avoir soumis à un examen très critique la théorie de Leibniz concernant les vérités éternelles et les vérités accidentelles et après avoir conclu qu'il fallait parler plutôt des formes d'argumentation N. veut prouver qu'il y a trois formes d'argumentation: axiomatique, empirique et philosophique.

Comme nous l'avons déjà dit, la philosophie, selon N., se consacre à l'analyse du sens. La philosophie — analyse de l'existence-est trop teintée de métaphysique. L'analyse logique elle aussi glisse sur le terrain des conclusion ontologiques. L'A. accepte l'affirmation de H. Wein selon laquelle l'analyse du langage constitue une branche de la philosophie contemporaine. Il restreint ce jugement en ajoutant que l'analyse du langage prétend souvent représenter la philosophie d'aujourd'hui et il semble approuver cette prétention.

N. examine ensuite les concepts du sens, du contexte et de la signification. Il retrace la pensée de G. Frege, B. Russel et de L. Wittgenstein. Ce dernier aurait vaincu l'atomisme logique de Russel et indiqué comme but de la philosophie l'analyse de la connexion du sens.

Ainsi N. réaffirme que la philosophie est l'analyse du sens et que sa méthode est celle de l'analyse logique des présuppositions fondamentales. La philosophie de la religion a, par conséquent, comme objet l'analyse de la connexion du sens de la religion. Autrement dit, la philosophie de la religion doit trouver les présuppositions et les catégories fondamentales de la religion. Si elle échoue cela comporte de graves conséquences aussi pour la théologie, dit l'A. N. reproche à Bultmann et aux théologiens de la sécularisation d'avoir confondu le sens des différents contextes et les différentes catégories. D'après les réponses qu'il leur donne, la métaphore, le symbol et le paradoxe apparaissent de nouveau comme moyens appropriés de l'expression de la religion.

Après avoir effleuré le problème de la catégorie fondamentale du contexte du sens de la religion N. aborde dans le dernier chapitre la question des rapports entre la philosophie et la théologie. Ces rapports doivent, selon lui, tenir compte des différents niveaux sur lesquels se situent les deux sciences. La première est concernée par l'analyse des présuppositions de la religion, la deuxième doit expliquer le contenu d'une religion déterminée. La théologie devrait repérer le motif fondamental de la religion en question.

U. Asendorf dit dans la préface à la traduction allemande de

cet ouvrage qu'il est particulièrement bienvenu pour la théologie allemande. Tout théologien se réjouira de cette nouvelle traduction (la trad. anglaise a déjà paru en 1972) d'un ouvrage qui propose de nouveau et de façon originale les problèmes fondamentaux et de la philosophie et de la théologie.

Certes, la façon de contester à la métaphysique le statut de science donnera lieu à des réactions très vives. Si paradoxal que cela puisse paraître l'ouvrage de N. pourrait, à notre avis, avoir pour la métaphysique elle-même quelques effets favorables. Il l'aurait sans aucun doute et nous espérons qu'il l'aura pour toute théologie qui se veut œcuménique.

Pour ce qui est de la présentation de l'ouvrage il faut souligner le soin méticuleux de l'éditeur. Nous n'avons trouvé que trois légères fautes d'impression: 49, l. 15 – be(i)seite; 140, l. 17 – H(y)pothese; 455, 1.11 — the(y). Les marges ne sont pas ajustées mais ne gênent pas trop la lecture du texte par ailleurs très net. Il est dommage que les notes aient été placées à la fin du livre. Un index des noms propres permet de trouver rapidement les passages où N. examine les théories de l'auteur en question.

S. ŚWIERKOSZ S.J.

Leonid OUSPENSKY, *Theology of the Icon*, St Vladimir Seminary Press, Crestwood, New York 1978, pp. 232.

Traduction d'un volume paru en français en 1960, cet ouvrage est un recueil de leçons sur l'iconologie données à Paris. L'apologie du culte des icones dans l'Eglise orthodoxe y tient plus de place que la théologie proprement dite. L'A. commence par tracer le rôle du symbolisme dans l'église — édifice pour nous acheminer à comprendre la place de l'icone en son sein et son rôle principalement liturgique. Ensuite, il retrace la genèse de l'icône qu'il fait remonter aux débuts de l'Eglise, en cherchant à la rattacher aux premières icônes du Christ et de la Vierge (légendes de Abgar et d'un prétendu portrait de la Vierge par St Luc).

En fait, dans les premiers siècles, nous n'avons guère que les mosaïques ou les bas-reliefs des catacombes à Rome, auxquels l'A. consacre tout un chapitre (ch. 4e). En dehors de quelques vagues allusions des Pères dont certains semblent très réticents, le premier témoignage écrit à leur propos se trouve dans le canon 82 du Concile Quinisexte (in Trullo), considéré comme œcuménique par les Orthodoxes. L'A. poursuit son enquête, en décrivant la période préiconoclaste, la controverse iconoclaste avec les arguments des adversaires et la réponse orthodoxe du 7ème Concile (Nicée IIe).

Ce n'est qu'au dernier chapitre que l'A. aborde « la signification et le contenu de l'icone « partie principale de notre exposé », avoue-t-il (p. 179). Cette théologie est illustrée principalement par une paraphrase du Kontakion de la fête de l'Orthodoxie: l'icone nous rend présent le mystère de l'homme-*Dieu*, en nous révélant sa divinité transparente à travers son humanité, comme à la Transfiguration, de même qu'elle traduit l'aspect déifié des bienheureux: Vierge et saints que suggèrent, en effet, de façon saisissante les merveilleuses icones que nous admirons dans certaines églises orientales. Ces leçons ne manquent pas d'une certaine pointe polémique, non seulement à l'égard de ses coreligionnaires dont certains compromettent le vrai sens de l'iconographie, en s'éloignant de ses canons traditionnels (ainsi, à partir du XVIIe siècle, on trouve des icônes de Dieu le Père, ce qui est en contradiction avec le principe de l'invisibilité du Père et le mystère de l'Incarnation qui, seul, justifie, l'existence de l'icône) mais aussi contre l'Eglise catholique qui n'a jamais compris la signification de l'icone, parce qu'elle ignore le sens de la déification, interprétée en Occident comme une métaphore (le principal responsable en serait St Thomas d'Aquin, avec sa doctrine de la « grâce créée » (p. 214).

Il va sans dire que cette méconnaissance de la tradition occidentale, assez fréquente dans certains milieux orthodoxes d'antan (?) dépare quelque peu un ouvrage qu'on aurait souhaité plus sérieux et mieux fondé sur des sources documentaires, trop souvent sollicitées pour des conclusions qu'elle ne comportent pas. On y trouvera néanmoins nombre d'informations sur les origines de l'iconoclasme, dû aussi bien à l'influence juive (prohibitions de l'A.T.) qu'à celle de l'Islam. De même, ce qu'ignorent sans doute beaucoup de fidèles orthodoxes: l'Eglise orthodoxe n'a jamais prohibé l'usage des statues, prescription qui n'a aucun fondement dans l'enseignement de l'Eglise (p. 39, note 1), ce qui relativise quelque peu le culte des icones conçu comme une marque de la vraie Eglise, malgré ce que me disait jadis un bon moine du Mont Athos.

G. DEJAIFVE S.J.

Basilio TALATINIAN, *Il Monofisismo nella Chiesa armena*. Storia e dottrina. « Studium Biblicum Franciscanum. Analecta » 14, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1980, pp. 124.

Il volumetto è costituito di due parti, una storica e l'altra teologica. La parte storica ha cinque capitoli. Il primo espone brevemente gli inizi del Cristianesimo tra gli Armeni. Il secondo tratta della accettazione da parte della Chiesa Armena dei primi concili ecumenici, di Nicea, di Costantinopoli e di Efeso. Il terzo si sofferma sul Concilio di Calcedonia e vuole appurare quanto esattamente gli Armeni rifiutino quel concilio.

Infatti, la *Narratio de Rebus Armeniae* farebbe risalire quella sconfessione soltanto al sinodo armeno di Tvin, tenuto un secolo dopo il concilio di Calcedonia.

Nel quarto capitolo l'A. si occupa appunto del sinodo armeno di Tvin con il quale inizia l'era armena. Il quinto capitolo è dedicato ai tentativi di unione, da quelli promossi dagli imperatori Maurizio ed Eraclio a quello sotto Giustiniano secondo, al dialogo tra il basileus Manuele Commeno e il catholicos Nerses Shnorhali.

I rapporti con Roma sono buoni al tempo del regno armeno di Cilicia. Poi viene lo sdoppiamento del catholicosato. Sia il catholicos di Antelias che quello di Ečmiazin incontrano il papa a Roma, rispettivamente nel 1967 e nel 1970.

La seconda parte è una trattazione sistematica della cristologia armena, basata su testi armeni. Essi vengono citati nelle note, in riferimento alla bibliografia indicata all'inizio dell'opera. Oppure, vengono riportati in armeno in una appendice alla fine del volume, comprendente 38 testi armeni.

Sei brevi capitoli di questa seconda parte trattano dunque della dottrina armena non calcedonese: sul Verbo, sulla sua umanità, sull'unione cristica. Espongono le argomentazioni armene in difesa dell'unica natura del Verbo incarnato. Enumerano le critiche alla dottrina delle due nature e riferiscono le risposte alle obbiezioni degli avversari.

Quindi, spiegano le nozioni cristologiche armene di *persona*, *sussistenza*, *natura*.

Questa esposizione conseguente della dottrina cristologica armena è la parte migliore del volumetto. Si basa su testi armeni che vanno dal « Catechismo » attribuito a Gregorio l'Illuminatore, fino a un'opera postuma di S. B. Malachia ORMANIAN, pubblicata nel 1975.

L'A. termina con una *Conclusione* densa di valutazioni sintetiche. Secondo lui, gli Armeni Gregoriani ammettono *in pratica* le due nature in Cristo e la distinzione delle proprietà delle due nature; non negano le due volontà e le due operazioni, ma le ritengono unite strettamente, pur ricusando di dire due nature, due volontà e due operazioni, per timore di ammettere due persone in Cristo. Perciò essi convengono *sostanzialmente* con i calcedonesi, anche se a parole si esprimono diversamente da loro; e se condannano il concilio di Calcedonia e la dottrina di papa Leone, lo fanno solo perché sono persuasi di avere a che fare con nestorianismo almeno larvato, per il motivo che la dottrina calcedonese era stata loro presentata dalla propaganda monofisita come un'espressione della dottrina nestoriana (p. 105).

Il lavoro, cui si possono rimproverare gli errori di stampa e un mancato aggiornamento bibliografico per quello che riguarda l'armenologia occidentale, si raccomanda soprattutto per la serietà e la partecipazione con cui affronta le vicende e il pensiero di una Cristianità importante dell'Oriente Cristiano.

V. POGGI S.J.

Archimandrite Kallistos WARE, *The Orthodox Way*, St Vladimir Orthodox Theological Seminary, Crestwood, New York 1979, pp. 195.

Ce petit volume, agréablement écrit, nous offre une présentation de la spiritualité orientale telle qu'elle est vécue dans l'Orthodoxie. Elle est centrée autour du mystère de Dieu: Dieu comme mystère, Dieu comme Trinité, Dieu Créateur, Dieu comme homme (Incarnation), Dieu comme Esprit (Pneumatologie), Dieu comme Prière (rôle et importance de la prière) nous sont tour à tour exposés d'une manière vivante, on oserait dire vécue. L'Auteur enrichit son exposé par un bon nombre de citations empruntées aux auteurs spirituels anciens et modernes du meilleur choix.

Pour une spiritualité si axée sur l'eschatologie, comme l'orientale, on trouvera un peu maigre le dernier chapitre qui traite de « Dieu comme éternité ». Il y avait pourtant de si belles choses à dire, en partant du Chrit ressuscité. De même le rôle de la Vierge est non seulement estompé, mais pratiquement absent, alors que son rôle salvifique pour l'Orient est aussi grand que pour la piété occidentale. On peut d'ailleurs dire que sur la route que nous trace l'A. (qui n'est autre que l'« Hodos » chrétienne, mentionnée par les Actes des Apôtres) les frères latins pourraient cheminer un bon bout, de conserve avec les orthodoxes, n'était le fait que l'A. amène bien mal à propos des divergences théologiques qui n'ont rien à faire au niveau où l'on se situe en ce volume. La preuve en est que l'A. qui est anglais, cite à l'appui de ses assertions pas mal d'auteurs occidentaux, surtout anglais, comme Julienne de Norwich, Newmann, C. S. Lewis et même le P. Tyrrell. Mais voilà! un orthodoxe, surtout néophyte, croirait perdre son identité s'il n'y allait de son petit couplet sur le Filioque, dont l'A. justifie le rejet par l'Orthodoxie par des arguments en tous points contestables (p. 122).

G. DEJAIFVE S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

W. M. WATT, *Islamic Philosophy and Theology*, « Islamic Surveys » I, Edinburgh University Press Paperbacks, Edinburgh at the University Press, Edinburgh 1979, pp. 196.

Un'opera di alta divulgazione, scritta nel 1962 da uno dei maggiori islamologi dell'Occidente.

La struttura ne è semplice. Sono cinque parti: 1) il periodo omayyade; 2) la prima ondata di ellenismo (750-950); 3) la seconda ondata di ellenismo (950-1258); 4) il periodo oscuro (1250-1900); 5) la nuova aurora. Ciascuna parte ha vari capitoli: quelli della prima studiano il formarsi di sunnismo, di šiʿismo e di scuole estremista e moderata, ḫariǧismo e murǧiʿismo. I capitoli della seconda riflettono sulla continuità fra civiltà ellenica e civiltà islamica, attraverso le traduzioni dal greco e il nascere di una filosofia islamica, il manifestarsi del muʿtazilismo e il consolidarsi del sunnismo con la nascita dello ašʿarismo. Nella terza parte si studia ancora la continuità con l'ellenismo, vedendone l'eredità nella filosofia islamica, giunta al suo massimo splendore. Per l'Oriente, c'è un capitolo su al-Ġazālī. Né si trascura l'Islam nordafricano e iberico che hanno dato rispettivamente un Ibn Ḫaldūn e un Ibn Rušd. La quarta parte, o del periodo oscuro, ha capitoli sulla vitalità ḥanbalita e šiʿita.

L'ultima parte è la meno sviluppata, a detta dello stesso A. che preannuncia un intero volume della stessa collana dedicato appunto al tema del risveglio islamico, di cui siamo oggi spettatori (*Islamic Revelation in the Modern World*). L'apparizione odierna, in formato *paperback*, di un'opera pubblicata originariamente nel 1962, ristampata nel 1964, nel 1967 e nel 1972, è prova che si tratta di opera rispondente a una reale esigenza e che mantiene tuttora la sua attualità. Del resto, le parole del *Foreword*, « . . . Events are making clear . . . the growing political importance of the Islamic world, and, as a result, the desiderability of extending and deepening the understanding and appreciation of this great segment of mankind » (p. v) suonano oggi ancora più attuali e urgenti di quando nel 1962 furono scritte. Tutt'al più, si poteva fare un aggiornamento delle note bibliografiche corredanti ogni capitolo.

V. POGGI S.J.

Leslie S. B. MACCOULL (Ed.), *Coptic Studies presented to* MIRRIT BOUTROS GHALI For the Forty-fifth Anniversary of the Founding of the Society for Coptic Archaeology, Edited by Leslie S. B. MACCOULL, Cairo 1979, pp. 63.

È una breve pubblicazione realizzata per festeggiare il 45° anniversario da quando Mirrit Boutros Ghali fondò, nel 1934, la Society for Coptic Archaeology. Il fascicolo ciclostilato è composto di una breve prefazione (p. II), di una *Tabula gratulatoria* con quindici nomi (p. III) e di cinque studi coptologici.

I primi due studi, di Roger S. BAGNALL, *Notes on Karanis Papyri* (pp. 1-2) e Gerald M. BROWNE, *A List of Names from Christian Egypt* (pp. 3-5) sono di filologia e rileggono due papiri copti. Il terzo è storico-letterario, E. R. HARDY, *The Patriarch Cyril and the Coptic Monks* (pp. 6-10).

Il quarto, Leslie S. B. MACCOULL, *The Martyrdom of St Sergius of Benha* (pp. 11-25) è un'edizione e una traduzione di un testo del manoscritto copto Ryl. 447, sul martirio di S. Sergio di Benha.

Il quinto, Otto F. A. MEINARDUS, *The Relics of St John the Baptist and the Prophet Elisha: An Examination of the Claims of their recent Invention in Egypt* (pp. 26-63) prende le mosse dalla notizia di agenzia che nel novembre 1978 annunciava la scoperta, nel monastero copto di S. Macario in Wādī al-Naṭrūn, dei resti mortali di S. Giovanni Battista e del Profeta Eliseo. Meinardus ridimensiona i fatti, con la usata capacità a combinare l'alta divulgazione e il rigore scientifico.

Di tutta la lodevole iniziativa è responsabile Leslie S. B. MAC COULL, pure autrice di uno studio, successa a O. H. E. BURMESTER nel segretariato della Society for Coptic Archaeology.

Forse si poteva aggiungere un curriculum biografico di Mirrit Boutros Ghali e una breve storia della Society da lui fondata, citando inoltre i lavori e le pubblicazioni della stessa Society.

V. POGGI S.J.

Targum du Pentateuque: II. *Exode et Lévitique*. Traduction des deux recensions Palestiniennes Complètes avec Introduction, Parallèles, Notes et Index, par Roger LE DÉAUT avec la collaboration de Jacques ROBERT, « Sources Chrétiennes » 256. Les Éditions du Cerf, Paris 1979.

Targum du Pentateuque: III. *Nombres*. Traduction, etc., as above, « Sources Chrétiennes » 261, Les Éditions du Cerf, Paris 1979.

These two volumes continue the translation of the Targum of the Pentateuch begun, with Genesis, in volume 245 of *Sources Chrétiennes*. Despite the subtitle, they contain only the translation,

parallels, and notes, and are therefore to be used in close conjunction with volume 245, where a lengthy introduction explains the nature and methodology of these translation commentaries, as well as the purpose and structure of the present edition [cf. review by R. Murray, in *OCP*, XLV (1979), 486-7]. The parallels and notes form a kind of commentary which provides abundant information on the Jewish traditions which produced these works; a bibliography in volume 245 (p. 66, n. 1) offers further references for a more comprehensive study of their relationship to early Christian literature. The editor has promised a general bibliography in the fourth and final volume, which will also presumably include a comprehensive index; when this has appeared, a work which is already interesting and useful should achieve all the purposes hoped for by the author.

G. H. ETTLINGER S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

F. de' MAFFEI, *Il codice purpureo di Rossano Calabro*: la sua problematica e alcuni risultati di ricerca, Testimonianze cristiane ed altomedioevali nella Sibaritide, Atti del Convegno nazionale tenuto a Corigliano-Rossano l'11-12 marzo 1978, Bari 1980, 121-264+67 tav.

G. PASSARELLI, *Una rilettura di alcuni cartigli profetici del cod. Purpureo Rossanense*, ibid., 265-275.

Time for Everything under the Sun. On the Life and Times of V. L. Stump, a Gifted Minister and Able Editor. Compiled and Edited by Ruth STUMP WHITTENBURG, Philosophical Library, New York 1980, pp. XIV+363.

VINCENZO POGGI, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 17-XII-1980 - E. Huber S. J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS XLVI – 1980

1. – LUCUBRATIONES

2. – COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES

RECENSIONES

Arabica

Artistica

Hagiografica

Historica